روجيه - بول دروا

أَساطِينُ الفِكْرْ



ترجمة

د. علي نجيب إبراهيم

دار الكتاب العربي

بيروت - لبنان

أَساطِينُ الفِكْرْ

عشرون فيلسوفاً صنعوا القرن العشرين

أَساطِينُ الفِكْرْ

عشرون فيلسوفاً صنعوا القرن العشرين

روجيه ــ بول دروا

ترجمه وقدّم له

د. علي نجيب إبراهيم

دار الكتاب العربي

بيروت - لبنان

أساطين الفكر

عشرون فيلسوفاً صنعوا القرن العشرين

حقوق الطبعة العربية © دار الكتاب العربي (تشرين اول/اكتوبر) 2012

ISBN: 978-9953-27-972-5

Authorized Translation from the French Language Edition:

Maîtres À Penser
20 Philosophes Qui Ont Fait L e XX^e Siècle

© Éditions Flammarion, Paris, 2011

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Georges SCHEHADE, Béneficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères et Européennes, et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France au Liban, et de l'Institut Français

الناشر

DAR AL KITAB AL ARABI
Verdun St., Byblos Bank Bldg.,
8th, floor, P.O. Box 11-5769
Beirut 1107 2200 Lebanon

دار الكتاب العربي
شارع فردان، بناية بنك بيبلوس،
الطابق الثامن، ص. ب. 11-5769
بيروت 1107 2200 لبنان

Tel (+961 1) 800811 - 862905 - 861178 هاتف
Fax (+961 1) 805478 فاكس

بريد إلكتروني **daralkitab@idm.net.lb**
academia@dm.net.lb

www.kitabalarabi.com
www.academiainternational.com

المحتوى

الباب الرابع:

الحريَّةُ والعبَث

الباب الخامس:

ما تَستطيعُه الحقيقة

الباب السَّادِس:

عندما يبدو الإنسانُ مَمْحوّاً

الباب السَّابع

نقاشٌ لا ينتهي

مُقدّمة المُترجِم

ـ 1 ـ

يُعالج هذا الكتاب قضايا الفكر المُعاصِر بأسلوب فريد يُميِّز منهج المؤلِّف جان بول دروا الذي يجمع على صعيد واحد عُمق الفكرة، ودقّتها، وعذوبة تناوُلها. ولا عجب في ذلك إذا علِمنا أنّه من خرّيجي المدرسة العُليا للمُعلّمين التي خرّجت كِبار مُفكِّري فرنسا، ومسؤول عن الصفحة الثقافية في جريدة لوموند، وباحث في المركز الوطني للبحوث العلمية. فضلاً عن خبرة طويلة في صداقة أغلب مُفكِّري القرن العشرين ومُحاورتهم، وإدارة نقاشاتهم، وعرض مضامين مؤلّفاتهم.

لكنّ احتفال الجمهور بكتاب أساطين الفكر يتخطّى هذه الخصائص المنهجيّة التي وسمت كتُب دروا السابقة، لِيقِف على المعايير التي اعتمدها في مختلَف اختياراته. ذلك أنّ الأسئلة التي يُثيرها من هذا الجانب تبقى حاضرة في ذهن القارئ بإلحاحٍ لا تُبدّده المسوِّغات الواردة في مُقدّمة الكتاب وخاتمته بقدر ما تُحرِّض على بيان أسبابه. من ذلك مثلاً المُفارقة في عنوان الكتاب "*Maîtres à penser*" الذي يقول المؤلِّف إنّ صيغته خاصة باللغة الفرنسية؛ فما المقصود بالمُفكِّر "المُعلِّم" ؟ هل هو الخبير بإيصال فكرة يجِب فهمُها، أم خالِق أفكار جديدة، أم دليلنا إلى حُسْن التفكير، أم أنّه ذاك الذي يُزعزِع تأثيره القويُّ أركان الفكر السائد، وخصوصاً في أوساط الأجيال الشابّة، أم ذلك كلّه معاً؟

يخال القارئ في البداية أنّ الإجابة على أسئلة كهذه غير مُمكِنة. لكنْ ما إن يُطالِع عناوين الأبواب والفصول حتى يُمسِك بطرَف الخيط الذي يقوده إلى صياغة الإجابة الشافية. حينئذٍ سيكتشِف سِرّ بناء الكتاب، وشموله الموسوعي

القائم على إعادة استنطاق الأسئلة في ضربٍ من التركيب الحلزوني الذي يُتيح استيعاب الظاهرة في حضورها الكامل. فكيف ذلك؟

ـ 2 ـ

صدر في بيروت كتابان مُترجَمان عن اللغة الإنكليزية يتناولان صيغة العنوان من الزاوية نفسها: الأوّل بعنوان خمسون مُفكِّراً أساسياً مُعاصِراً *Fifty Key Contemporary Thinkers*، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة لجون ليشته John Lechte (المنظَّمة العربية للترجمة، بيروت 2008، ترجمة د. فاتن البستاني)، والثاني بعنوان خمسون عالِماً اجتماعياً أساسياً *Fifty Key Sociologists*، المُنظِّرون المُعاصرون، لجون سكوت John Scott (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2009، ترجمة محمود محمد حلمي). يتّضِح من العنوانَين أنّ دلالة "المُفكِّر أو عالِم الاجتماع الأساسي" توحي، ضمن سياق العنوان الفرعي ومُقدّمة الكتابَين، بجهود نظرية عمّقت حقل التفكير وحدّدت اتجاهاته المُعاصِرة التي هي امتداد للاتجاهات القديمة. على حين أنّ لدلالة "المُفكّر المُعلِّم" بُعداً آخر يتّصِل بمفهوم "القطيعة" بما تستلزمه من إعادة طرح الأسئلة، وإبداع المفاهيم الجديدة التي تخترِق السؤال بسؤال لا تكون الإجابة عليه إلا كشفاً مُتجدِّداً. ومن هنا استخدم درول عبارة جريئة في العنوان الفرعي لكتابه جازماً أنّ عشرين فيلسوفاً صنعوا القرن العشرين! وهو إنّما يدعو قارئه إلى التمعُّن في أمر عشرين مُفكِّراً (لا خمسين) "صنعوا" القرن الأكثر تعقيداً، وعُنفاً، وإثارة للجدَل في تاريخ البشرية.

ثمّة بعض التقاطُع بين كتابَي درول وليشته الذي درس تسعة مُفكِّرين ممّن حلّل درول أعمالهم في أساطين الفكر هم فرويد، وألتوسير، وميرلو ـ بونتي، وليفي ـ ستروس، ودولوز، وديريدا، وفوكو، وليفيناس، وهابرماز. ولعلّه وجد فيهم "مُفكِّرين أساسيين" بالقياس إلى مساهمتهم في الفكر المُعاصِر المنطلق من البنيوية المُبكِّرة إلى ما بعد الحداثة، مروراً بالبنيوية، وما بعد البنيوية، والحداثة وما تخلّل ذلك من تيارات ومدارس ونظريات كالماركسية وما بعد الماركسية، ونظرية العلامات، والحركة النسوية. وتتلخَّص غايته، كما تقول المُترجِمة في

مقدّمتها، بتأكيد البُعد العلائقي للوجود أكثر من تشديده على بُعده الجوهري الذي يؤدي إلى نوعٍ من العدَمية.

أمّا دروا فيتّخِذ من نظرة كلّ مُفكر إلى الحقيقة مقياساً للعلاقة بين الفكر والواقع ليخلُص إلى تحديد مكانته في الفكر المُعاصِر الذي يغتذي من أعمال هؤلاء المُفكّرين. وقد بيّن في ضوء ذلك أن الحقيقة ليست موضوع تعريفات مدرسية تجعل منها ماهية مُطلقة يتعذّر بلوغها، بل هي موضوع تجربة وممارسة وكشْف، وتعبير عن قوّة فاعلة ترتبط بوجود الإنسان في علاقته بذاته وبالكون وبالآخر. ممّا يُساعده على محاولة فهْم نفسه، وظواهر محيطه، ونقد معارفه، وتطويرها. وهنا ينبثِق لُغز القرن العشرين المُحيِّر: إنجازات العقل الهائلة في العلوم والتقنيات لا تُفضي بالضرورة إلى ارتقاء الإنسان وسموُّه الداخلي. بل غالباً ما تتحوّل إلى أدوات جهنّمية تُدمِّر الطبيعة والحياة، وتُنذِر باختفاء الوجود البشري ذاته. ومع أنّ هذه الإنجازات مكّنته من السيطرة على الطبيعة، إلا أنها لم تُمكّنه من السيطرة على نفسه، وضبطها، والتحكُّم في دوافعها العمياء التي تجنح إلى استبعاد الآخر، ونفيه، وإبادته. أجل! ففي القرن العشرين اندلعت حربان عالميّتان التهمتا الأخضر واليابس، وظهرت مذاهب لا إنسانية تُسوِّغ القتل، واستُخدِم السلاح النووي ضدّ المدُن الآهلة، وأُلغيت أُمَم، وشُرِّدت شعوب من أرضها لتحلّ محلّها شعوبٌ أُخرى، وظهر فلاسفةٌ ومُفكِّرون يعزفون نغمة الفاشية والتمييز العنصري؟!

إذاً رهان الحقيقة في أساطين الفكر رهانٌ وجودي مُتعدِّد المشارب والأشكال، يدعونا إلى المراجعة المستمرّة لمقولات الفكر ومفاهيمه، وللغة التي نُعبِّر بها، وذلك لنعرف أنفسنا ونُحقّق طهارة النفس ومتانتها كما يقول الفيلسوف عُثمان أمين.

- 3 -

رُبّما تجلّت ممّا سبق بعض دواعي ترجمة أساطين الفكر إلى اللغة العربية. لكنَّ هناك جانبَين إضافيَين يُعزّزان أهمية هذه الخطوة. يتمثّل الجانب الأوّل بما يوفّره

الكتاب من إمكانيات دراسة الحركة الفكرية الحديثة والمُعاصِرة في عالمنا العربي. ويتلخّص الجانب الثاني بانعكاس تناقض القرن العشرين على مجتمعاتنا العربية، وخصوصاً على قضيّتها المركزية، قضية فلسطين.

في ما يتّصِل بالجانب الأوّل، لا يخفى على أحد مدى تأثُّر الفكر العربي الحديث، على اختلاف اتجاهاته، بالفكر الغربي في القرن العشرين. إذ لا تخلو مجلة في العالَم العربي من مقالة أو دراسة عن جان بول سارتر، وفوكو، ودولوز، وديريدا وغيرهم. ولو ألقينا نظرة على مُقرّراتنا الجامعية في العلوم الإنسانية، والأطروحات التي تُناقَش فيها، وعلى قوائم الكتُب المُترجمة إلى اللغة العربية عن الإنكليزية والفرنسية والألمانية، لوجدنا أنّ الفكر الأوروبي بقضاياه وأسئلته حاضر بقوّة أكثر مما نعتقد. وبالتالي فإنّ أيّ كتابٍ يصدر في الغرب عن طريقة جديدة في تحليل هذه القضايا سيُزوّد المكتبة العربية برافدٍ جديد يهمّ المُثقّفين العرب من المُتخصّصين وغير المُتخصّصين، ويدفعهم إلى إعادة النظر في كثير من مسائل الفكر وإشكالاته.

وفي ما يتصل بالجانب الثاني، سأُورد الحادثة الآتية: لفت نظري في مؤلّفات الفيلسوف والأديب الفرنسي جان - بيير فاي (1925 -) نقد هايدغر المُتكرِّر إلى حدٍّ يُثير العجَب. ولا سيّما وأن فرنسا مفتونة بهذا الفيلسوف. لذلك قامت الأرض ولم تقعد سنة 2007 حين أصدر ابنه إيمانويل فاي كتابه دخول النازية في الفلسفة. وقد ذكر دروا الأب وابنه في معرض حديثه عن هايدغر. وفي أثناء المقابلة التي أجريتها مع فاي الأب (انظر العدد 3 من مجلة الآخر التي يُصدِرها أدونيس، دار الساقي بيروت، شتاء 2012)، سألته عن سبب تكرار نقده لهايدغر، فأجابني بكثيرٍ من المرارة: الحقيقة أنني دأبتُ على البحث، في ما وراء هايدغر، عن جُرح اللغة في ألف نقطة ونُقطة. ففي مؤلّفاته الكاملة التي أعدّها بنفسه قبل موته، نصوص شنيعة وشرّيرة للغاية تُعادِل قسوتُها أسوأ خطابات الفوهرر. إنّ هاهنا لُغزاً فلسفياً غريباً، لُغز العقل البشري؛ لأنّ هايدغر عقلٌ قويّ طبعاً ونراه يُعنى بقسوته مثلما يُعنى طبّاخ بمطبخه. وقد عبّرت في روايتي هويس القناة (1964) عن انفجار مدُن العالَم، وعن جُرحها العميق أيضاً:

فهذه الرواية اكتشاف مدينة مُقسّمة هي برلين. وثمّة علاقة تربطها بمدينة أُخرى جريحة ومُقسَّمة هي مدينة القُدس. إذ إنّ بينهما ما يكاد يكون مسّاً كهربائياً يُنتِجه السَّرد: كلتاهما مُهدّدتان بانفجارٍ مجهول قد يحدث في أيّة لحظة...

سألته: حتى بعد انهيار الجدار، وبعد أن كانت برلين سبباً لِجراح القُدس النازفة حتى الآن كما تعلمون؟ فردّ بالقول: تبقى برلين مجروحة خيالياً. ولكنّها سبّبت أيضاً جُرح القُدس. وبالتالي يبقى الجُرح قاسماً مُشترَكاً بين المدينتَين. وهنا أقول: إنّ تاريخ أوروبا غير قابل للسبر. ولِشرح هذا الأمر يلزم مليون كتاب. حتى إنَّ ما لم يُقَل يوضِّح أشياء كثيرة من العلاقة بين المدينتَين...

وهل يكون "غير المَقول" شيئاً آخر غير طبيعة العقل الأوروبي الذي يعتمد الشكّ المنهجي الديكارتي رابطاً الأسباب بالنتائج في كلّ شيء إلا في قضية استعمار فلسطين التي تُعيده إلى المرحلة الخُرافية الأسطورية؟!...

\- 4 -

تعود المشكلات التي برزت في هذه الترجمة إلى أمرين: أسلوب المؤلِّف، والمفاهيم والمُصطلحات المُحدَثة عند كلّ مُفكّر.

أسلوب دروا، كما ذكرت في بداية هذه المُقدّمة، بارع ومُشوِّق رُبّما لأنّه يلتزم خطّاً وسطاً بين الصحفي والأكاديمي. لذا جاءت عبارتُه سهلةً مُمتنِعة لا تخلو متعة ترجمتها من الأفخاخ اللغوية التي تتطلَّب الحذَر الدائم. ذلك أنّ المؤلِّف استشهد بنصوصٍ تُعبِّر عن أفكارٍ فلسفية بصورٍ بلاغية لا بُدّ من تأويلها في الفرنسية لفهم المقصود منها قبل ترجمتها.

أمّا المفاهيم والمصطلحات فقد حرصتُ الحُرص كلّه على أن أختار لمُقابلاتها باللغة العربية صِيَغاً تؤدّي المعنى من دون أن يكون وقعُها ناشزاً. وخصوصاً في ترجمة المصطلحات المُركّبة من كلمتَين التي يُقصد منها في أغلب الأحيان تقوية المعنى وحسب. وتفادياً للَّبْس أوردت المُصطلحات الفرنسية في بعض المواضع، وعمدتُ إلى شرح بعض المفاهيم ضمن سياقها الموسَّع من خلال مُلاحظات في الهامش.

وجُلّ ما أتمناه، في الأمرين كليهما، أن تكون العبارة العربية سلِسة لا تُعرقل انسيابَها أدواتُ الرَّبْط التي لاغنى عنها في لُغتنا، وأن توفِّر للقارئ العربي بعضاً من متعة القراءة في عصر انهمار المعلوماتِ سيولاً...

علي نجيب إبراهيم

باريس في 1 آب/أغسطس 2012

"مثَلُ البشر الذين لا يُفكّرون كمثَلِ السائرين نياماً"

حنّة آرانت

شُكر

أودّ أن أشكر ميشيل باجو Michle Bajau على مساعدته الفعّالة التي قدّمها لي في الحصول على المخطوطة. وما كان هذا الكتاب ليُنجَز لولا صبر رفيقتي مونيك أطلان Monique Atlan واهتمامها الدائم - وثمّة مئة سبَبٍ وسبب للعرفان.

مدخل

حيثُ ندعم أنّ الفكر المُعاصر
لا يُمكِن أن يكون حكْراً على الخبراء

كان "المُفكِّر الكبير" يوحي قديماً بالدليل الروحي أكثر مما يوحي بالفيلسوف، بالمُعلِّم أكثر من الباحث. هذه، من الآن وصاعداً، قصّة قديمة؛ لأنَّ معنى هذا التعبير الخاصّ باللغة الفرنسية قد تغيَّر. وهو يعني حالياً أولئكَ الذين يعدُّهم العصر معالِمَ ثقافيةً كُبرى يغدو جمهورها استثنائياً. لأنّ القرن العشرين ابتدع أيضاً الفيلسوف النجم. لا ريب في أنّ فولتير وديدرو كانا معروفَين في سائر أنحاء أوروبا، غير أنّ شُهرتهما تبقى دون الذُّيوع الواسع لِشُهرةِ مُعاصِرينا.

لقد ترَك التواصُل آثارَه هنا، حيث وُلِد أساطين الفِكر مع الصحافة، والإذاعة، والتلفزيون. وكان هنري برغسون Henri Bergson أوّل من أثار هذا الخليط من الإشاعة المدينية، واليقظة الأدبية، وأشكال سوء التفاهُم المُتعدِّدة التي تُحيط بعدّة فلاسفة اليوم. وكان جاك ديريدا Jacques Derrida، زمنياً، آخر هؤلاء المؤلِّفين الذين تتكلَّل كتبُهم الصعبة بهالةٍ من الحماسة التي تقترِب من العبادة. كذلِكَ تحوَّل إلى شخصيّة خيالية كلٌّ من مارتن هايدغر Martin Heidegger، وجان بول سارتر Jean-Paul Sartre، وألبير كامو Albert Camus، وميشيل فوكو Michel Foucault.

ليس المُفكِّر الكبير ذاك الذي ينشر كتُباً ويُعلِّم وحسْب. ولا الذي تُحيط به أسطورة. فتأثيره يتخطّى الحلقة الضيِّقة لأولئك الذين فهِموا حقاً أعماله. إنّه يمتدّ

إلى ما وراء الدائرة الأكثر اتساعاً أصلاً لأولئك الذين قرؤوه ولم يفهموا كل نتاجه. ذلك أن شهرته تلامس الذين بالكاد يعرفون عمله، لكنّهم يعتقدون، على الرغم من كلّ شيء، بأنّهم يلمسون عنده وضعاً مُتفرِّداً إزاء العالَم.

ونظنّ أن تحوُّل الفيلسوف إلى مُفكِّر كبير على هذا النحو هو سلاحٌ ذو حدَّين: ضارٌّ ومُفيد، خادعٌ ومُلهِم. إذ يُتيح تمجيدٌ صارخٌ له سهولةَ إفراغ أعماله الفكرية من تأثيرها، ويتجنَّب أن يأخذ في حُسبانه مضمونها المُتطلِّب والمُزعِج. فتمجيد مُعلِّم أسهل طبعاً من فكّ رموز نصّ.

أمّا أنا فأُفضِّل النصوص. لذا يرتبط هذا الكتاب، من دون أن يُغفِل الصُّوَر العامّة لهؤلاء المُفكِّرين، بما فكّروا فيه، وبما نشروه على طريقتهم في إطالة مُغامرة الحقيقة، وكذلك بذِكْر أسمائهم وعرض مساراتهم، الأمر الذي لا يخلو من الفائدة في تناول نظرياتهم.

ذلك أنّ أساطين الفِكر هؤلاء هم من لحمٍ ودم. أعرف هذا لأنّني تابعتُ عدّة جلساتِ نقاش مع كلود ليفي - ستروس Claude Lévi-Strauss، وإيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas، وجيل دولوز Gilles Deleuze، ولويس ألتوسير Louis Althusser، وميشيل فوكو، ويورغن هابرماز Jürgen Habermas. فهم ليسوا مُجرّد أسماء على أغلفة كتُب، بل نبرات صوت، وأساليب نظر، وطرائق في التصرُّف، وحني الرأس، والمُصافحة.

أسباب اختيار

هذا الكتاب تَتِمّة لكتاب مُوجز في تاريخ الفلسفة الذي عمِل، في موضوع حوالي عشرين مُفكِّراً تقليدياً في الفكر الغربي، على بيان أنّ الفلاسفة "ليسوا كائناتٍ خارقة"، ومن المُمكِن أن نفهم ما يقولون إذا أثارت أفكارُهم ما نعيشه من قضايا. كان بالإمكان أن يكون عنوان هذا الجزء مُوجز في تاريخ الفلسفة المُعاصِرة. إذ إنه يسعى إلى هدفٍ مُحدَّد: أن يكون ببساطة مُفيداً، وأن يوفِّر نقاطَ انطلاقٍ صحيحة، سهلة المنال، بُغيةَ الإحاطة بكبار المُفكِّرين في عصرنا.

حتى لو كتب هؤلاء المُفكّرون مؤلّفات هامّة، فليس مُنافياً للمعقول أن نرسُم فيها، بأوضح ما يمكِن، معالِم الأفكار البارزة، والخطوط التي تحدّد اتجاهها، ونقاط القطيعة التي تُحدِثها. أمّا اختيار الأسماء فيظلّ أمراً ذاتياً غير قابل للاختزال. ومن تحصيل الحاصل أن تكون هناك مجموعات من أسماء أُخرى مُمكنة ومشروعة.

يبقى الجوهري في أن نُبيِّن لغير المُتخصِّصين على الإطلاق في الفلسفة أنّ مُفكِّري القرن العشرين لا يعيشون في كوكبٍ يستحيل بلوغه، ولا في ملّةٍ مُبهَمة اللغة. غير أننا نحكم دوماً باستحالة هذا العمل التربوي المُتَّصِل بالمُعاصرين. إذ نستسهِل أن نُحيط بسقراط أو أبقراط، ونستبعِد مُقاربة دولوز وليفيناس. ومع ذلك، فهم جميعاً مُتماثلون في البحث عن الأفكار القمينة بشحذ معارفنا، وإنارة أفعالنا. فمن أين يأتي هذا التفاوُت؟

فلسفةٌ أُخرى، عالَمٌ آخر

يشرح التفاوتُ نفسَه من خلال حقيقةِ التغيُّر الذي تشهدُه كثيرٌ من ملامح الفلسفة، والعالَم بوجهٍ خاصّ.

منذ نهاية القرن الثامن عشر، صار الفلاسفة أساتذة، وغدت الفلسفة تخصُصاً جامعياً، له معاييره وقواعد عمله، وامتحاناته، وموادّه، وشهاداته، إلخ. ولأنّها أكاديمية غدت ثقيلة. وقد غيّر خطابَها التحوّلُ في مجال المنشورات العلميّة، ومجال الحِرَفيات، والسلطات، والعمالة.

وُجِدَت ظواهر مُطابِقة في مؤسَّسات العالَم القديم. وكانت المُنافسات للوصول إلى رئاسة الأكاديمية أو الليسيه ـ مدرسَتا أفلاطون وأرسطو على التوالي ـ تُحرِّك طموحات الأساتذة. لكن إلى جانب الأكاديمية والليسيه، كانت توجد مجموعات فلاسفة مُنعزِلي الطباع، وباحثين عن الحكمة في العراء. ولمّا انعزلت الفلسفة في المجال الجامعي، وجدت مُفرداتِها تتعقّد، وصورتَها تتغيَّر.

ليس هذا، ومن بعيد، وحدَه أساسَ أكثر الأمور تعقيداً في الفكر المعاصر،

الواقعي أو المُفترَض. فالعالَم، لا الفلسفة، هو أكثر ما تغيّر: تقلّبات علمية، وثورات تقنيّة، وحروب، وأشكال استبداد انعكست بشدّة على أفكار القرن العشرين.

لقد تحرّرت العلوم تحرُّراً شاملاً من الوصاية الفلسفية. كنّا في القرن التاسع عشر، وما نزال، نتحدّث عن "الفلسفة الطبيعية" كي نشير إلى البيولوجيا. وكلّ إنسان يعرف أنّ ديكارت في العصر الكلاسيكي، وسبينوزا أو لايبنتز، كانوا علماء رياضيات، وفيزياء، وكيمياء، وحتى علماء بيولوجيا أو جيولوجيا بقدر ما كانوا فلاسفة. فكَوْنُ المرء علمياً من دون أن يكون فيلسوفاً أبداً، أو العكس، لا ينتمي إلّا إلى مشهد عصرنا.

وما كان توسُّع المعارف ـ كفيزياء الكمّ، والبيولوجيا الجزيئيّة، والفيزياء الفلَكيّة... أن يحدث من دون أن يؤثّر في الفلسفة التي وجدت أنها تنجذِب إلى تيّار العلوم، بل تُحمَل فيه. ولم توجَد، في رأي بعض المفكّرين المعاصرين، فلسفة إلا على نمَط المعرفة العلميّة. إذ يجِب أن تتراكب الحقيقة الفلسفية والحقيقة العلمية، بل يجِب أن تَنصهِرا معاً. بينما، على العكس، مُهِمّة الفلسفة الأساسية، في رأي بعضهم الآخر، هي أن تُقاوم سطوة العلوم وهيمنتها. وفي الأحوال كافّةً، على الفلسفة، من الآن وصاعداً، أن تُعرِّف نفسها بالقياس إلى العلوم.

ليس انفجار التقنية بأقلّ حسماً مع كلّ ما تُغيِّره في العلاقات الاجتماعية، والحياة اليوميّة، والبيئة، وفي بنية السلُطات، والعمل. ثمّة، هنا أيضاً، تعارضٌ قويّ بين أولئك الذين يُفكِّرون بالتقنية على نحوٍ إيجابي بغية استخدامها بطريقة أفضل، وأولئك الذين يُعارضون التقنية، ولا يرون فيها إلا جهازاً هدّاماً خرج على كلّ سيطرة.

أفكار وقنابل

في النهاية، كلُّ امرئ يعرف أن الحروب والمجازر اخترقت القرن العشرين على

مستوى ما يزال مجهولاً حتى الآن في تاريخ البشرية. والحال أنّ هذه الحروب مرتبطة بالحضارة ذاتها ـ ممّا يُشكِّل الدرس الأقسى للفلسفة. بينما تنهار في الواقع فكرةُ أنّ الثقافة تحمل السلام. إذ اعتقدنا، من عصر الأنوار إلى عصر العلوم والصناعة، أنّ شعباً يُطوِّر المعارف والفنون والتقنيات، يُفضي إلى تقدُّم إنساني، وأخلاقي، واجتماعي، وسياسي.

ها هنا كان الأمل الكبير: كلّما أصبح البشر علماء، ازدادوا تحضُّراً. فهم مسالمون بحكم ثقافتهم. الحرب العالمية الأولى هي التي بدّدت هذه القناعة: دمّرت أوروبا نفسها في خنادق الحرب، بتكلفة ملايين القتلى، على حين أنّها كانت تُعَدّ الأكثر تحضُّراً، وثقافةً، وعِلماً، وفلسفة من سائر مناطق العالَم.

لقد أكّد صعود النازيّة، والحرب العالمية الثانية، والمحرقة، أنّ كون المرء مُثقّفاً لا يمنع الهمجيّة. والشعب الأكثر فلسفة في أوروبا ـ شعب كانط، وهيغل، وشيلينغ، وفيورباخ، وشوبنهاور، ونيتشه، وكثيرين آخرين ـ هو الذي سمح باللاإنسانية والجهل. إذاً على الفكر المعاصر أن يُواجِه هذه المشكلة الجديدة: هل بمقدور العقل أن يُدرِك عجزَه الخاص؟ هـ ل يستطيع التسليم بعدم قدرته على منع الأسوأ؟ أو أنّه قـ د يكون على تواطؤٍ غامض مع الهدْم؟

حيثما التفتنا، لا نرى إلا مناظر الخراب: لم يبقَ إلّا القليل من آمال الزمن الغابر، من القيم القديمة، والقواعد التي تبدو مُكتسَبة. بات كلّ شيء مُفكَّكاً ومضطرباً. العلوم لا تكِفُّ عن اكتشاف مجالات جديدة. والتقنيات لا تتوقّف عن صُنعِ سلطاتٍ جديدة. أمّا الشموليّات والمجازر الجماعية فتُثمِّر السياسة والأخلاق.

في هذه الزوبعة، حتى فكرة الحقيقة أصبحت معطّلة، تتنازعها اتجاهات مختلفة. أما "مغامرات الحقيقة" ـ التي رسم كتاب مُوجز في تاريخ الفلسفة معالِم لحظاتها الرئيسية في الفكر الغربي ـ فقد تعززت حول توتّرٍ رئيسي بين نزعتَين مُتخاصِمتَين.

من جهة، تُعَدّ الحقيقة قابلة للصياغة والبيان، ومن جهة أُخرى سهلة المنال. وهي، في بعض الميادين المحدودة، مُمكِنة دوماً، وشرعية، ومُثمرة في

مُتابعة بحثها. نجِد على هذا الجانب فلاسفة العلوم والرياضيات، وأفكار المنطق والبرهان. وقد انبعثت منها الفلسفة التحليلية. ولمّا وُلِدت في فيينا، انتشرت في العالَم الناطق بالإنكليزية.

أمّا على الجانب المُقابِل فحتى أُفق البحث عن الحقيقة يبدو مهجوراً. والأمر لا يتعلّق، كما يقول نيتشه، إلا بوهم. فقد تطوَّر نقد فكرة الحقيقة إلى حدّ محاولة إدانة المفهوم نفسه، وتحويله إلى شيء عفّى عليه الزمن، عادّاً غيابَه خطأً قديماً. وعليه ستكون الحقيقة موضوع شكّ أكثر منها موضوع بحث، موضوع هدْمٍ أكثر منها موضوع تكوين.

الدَّهشةُ والشَّرح

تستمرّ قوّة الدهشة في صميم هذه التحوّلات. تبقى في صميم الموقف الفلسفي عند أفلاطون أو عند أرسطو كما تبقى في القرن العشرين. "لماذا تكون الأشياء بهذه الطريقة؟" نعثُر على السؤال بألف شكل في ثنايا الفكر المُعاصر. فحنّة آرانت Hannah Arendt تندهِش، وهي تتابع دعواها في القدس، من "تفاهة" إيخمان النازي. هذا الإنسان المتوحِّش؟ إنَّه شخصٌ عادي فارغ من المعنى بطبيعته، ومُزعِج للغاية. هذا التبايُن مُدهِش، وبالتالي مُثير للتفكير.

سبَبُ هذا أنّ هوَس التفكير لا يُمحى أبداً. التفكير لا ينكفئ أمام عبثيّة العالَم. فدائماً ما يُحاول الفلاسفة أن يفهموا ـ حتى أخطاءنا، ومآزقنا، ومخاوفَنا. ودائماً تحتفظ الفلسفة، في أكثر المناظر وحشةً وفي أسوأ الأوضاع، برغبة المعرفة.

وأخيراً، في زمن الضيق والخبرات المُعمّمة، لا يسع الفلاسفة أن يرفضوا إسماع صوتهم. وقد كان جان ـ توسان ديزانتي Jean-Toussaint Desanti يُلِحّ على حقيقة أن الفيلسوف لا يُمكِن أن يتصرّف كالمُتخصِّص ـ كعالِم الرياضيات أو عالم الكيمياء. فبإمكان عالم الكيمياء أن يرفض الإجابة على أسئلةِ إنسانٍ جاهل بالعلوم، ويقول إن عملَه شديد التعقيد والتقنية. وعلى العكس، ثمة ضرورة

مُلِحّة، في نظر الفيلسوف، لإمكانية شرح ما يقوم به لأولئك الذين يعملون في مجالٍ آخر.

هذه الحاجة الماسة لترجمة الأفكار، حتى أكثرها تعقيداً، إلى "لغة العامة"، على حد قول برغسون، لا ينبغي التخلّي عنها في الفكر المعاصر. لا شكّ في أنّ تنفيذها صعب، وقد تكون قابليّة تحقيقها أحياناً مثار احتجاج. وعلى الرغم من ذلك، فهي حاجة دائمة على غرار أيّة سمة ثابتة للفلسفة.

لقد كرّستُ طوال عمري قسماً من وقتي لهذا النوع من نقل المعرفة ونشرها وتعميمها. ذلك أن واحدة من المهام التي تُناط بالمفكّرين هي أن يشرحوا أفكارهم الخاصة وأفكار الآخرين واتجاهات القوة التي تمرّ عبر التاريخ. ومع أن هذا العمل قد أُهمِل في الآونة الأخيرة، إلا أنه يبقى عملاً لا غِنى عنه.



الباب الأوَّل

العَودةُ إلى التَّجارِب



ما الذي تفوتنا رؤيته ممّا هو تحت أعيننا؟ ما الذي لم نرَه بعد؟ نحن مُتعوّدون على العالَم، والأشياء، وعلى أنفسنا، وإدراكاتنا، ورغباتنا، وجُمَلنا... ومع ذلك نرتاب من أنّ ثمّة، في قلب هذه الألفة، عناصرَ أساسية تبقى غيرَ مرئية، وغير مفهومة. لكنْ ماذا؟ كيف نهتدي إليها؟ كيف نُحيط بما تُخطئه النظرة، وما تجهله المعرفة؟

لَطالَما كانت الفلسفة، بمعنىً ما، مسكونةً بهذه الأسئلة. ومع ذلك، فهي تتخِذ صرامةً جديدة - وبمعنى غير مُعتاد - في مفصل القرنَين التاسع عشر والعشرين. تطوّرت علومٌ كثيرة، ورُمِّزت وانتشرت. كثير من النظُم تقدّمت. وتراكمت كثيرٌ من المعارف، في مجالات مُتعدّدة. هذا مُفرِط من دون شكّ. ويُمكن أن نشعر بمتاهةٍ لا نهاية لها، بتكاثُرٍ غير متوازن. كما لو أنّ هناك قاعدة ناقصة، أو أساساً، أو بعضَ البديهيات الأوّلية.

يبحث القرن العشرون عن يقينيّات رِيادية هناك حيث قلّما نُلاحظها. يُطارد البديهياتِ المُغفَلة، التجاربَ التي يتقاسها العالَم كلّه من دون أن يُفكِّر فيها أحد. الحقيقة في مُتناوَل اليد شرطَ النظرِ بطريقة أخرى، شرط إعارة الانتباه للمتروك جانباً. ويكفي تغيير المنظور تغييراً جذرياً بُغية رؤية كنوز لا ريبَ فيها تنبثق من قلب التجارب الأكثر عموميّة.

هذه هي القناعة المشتركة بين ثلاثة فلاسفة غير مُتشابهين يفتحون هذا المسار. تُقرّبهم القناعة التي يُكوِّنها كلٌّ منّا من دون أن يفهم تجربة ما هو جوهري. إنّ عمل المُفكِّر لا يرتكز أبداً على خلق هذه التجربة، بل على جعلها مرئيّة. يتّصل الأمر بإعارة الانتباه - بطريقة مُحكَمة، ومنهجية، ومهووسة - لما هو محوري، وربّما لِغير المُتوقَّع الذي تنغلِق عليه هذه التجربة.

هكذا نرى هنري برغسون يعود إلى تجربتنا الحميمة مع الديمومة، بطريقة عيْشِ وعينا للزمن. فوعي الزمن يختلف اختلافاً كبيراً عن طريقة إدراك عقلنا للزمن، وقياسه، وحسابه. وفي الواقع فإنّ عودة برغسون إلى هذا "المُعطى المباشر للوعي" تُصمِّم على أكثر من أن تكون إشكالاً جديداً. لأنّ الأمر متُعلِّق، في منظور الفلسفة، بإعادة تقييم دور العقل. وبعيداً عن أن يملِك العقل وحدَه فكرة الحقيقة ويضمنَها، فمن المُمكِن، في بعض الأحوال، أن يُموِّهها، ويُشوّهها، ويسدَّ المنفذ إليها.

تغدو العلاقة بالتجربة مع وليم جيمس William James، المُفكِّر المُهِم جداً في فهم تطوُّر الفلسفة في القرن العشرين، أكثر حسماً أيضاً. لأنّ وليم جيمس، وهو يُجدِّد، ويُعيد تأهيل موقف فلسفي قديم كي يؤسِّس هذا المذهب المُعاصِر الذي يدعوه بالـ "ذرائعيّة"، يجعل من التجربة ذاتها معيارَ الحقيقة والدليلَ إليها. إذ لا قيمة إطلاقاً، في نظره، لهذه المسألة التي لا يُغيِّر شرحُها شيئاً في وجود أيٍّ كان. هنا أيضاً تُصبِح الفلسفة خاضعةً لاختبارٍ قاسٍ.

أمّا مع فرويد، فإن التجارب المُهمَلة - تجارب الحُلُم، والنسيان، وزلّات اللسان والأعراض العُصابيّة - هي التي تُمهِّد طريق دراسةِ فكرٍ غير واعٍ يُفلِت ممن يُفكِّر فيه. وهنا تصِل مُفارقة حاضرة عند برغسون وجيمس إلى ذروتها؛ لأنّ العقل عند فرويد يضطلِع بدور الاكتشاف المنهجي لما هو غير عقلاني. فيصير شكل من أشكال المعرفة العلميّة للمُخيِّلة والرغبة قابلاً للنظر.

ثمّة هنا إحدى الحركات الرائدة للفكر المُعاصِر: مناهج العلم ارتدّت جزئياً ضدّ العِلم ذاته، إذ ينتقد العقل حدود العقلانية وإفراطاتها، وتدفع التجربة إلى اكتشافِ مَشاهِدَ مجهولة في العالَم الأكثر أُلفةً.





- **الاسم: هنري برغسون**

- **امكنة ولوساط**

وُلِد برغسون في عائلة يهودية برجوازية، لأب بولوني عازف بيانو، وأم بريطانية. لختار فرنسا، وعاش عملياً حياته باكملها في باريس، وعرف شُهرةً لا نظير لها.

- **عشرة تواريخ**

1859: ولادته في باريس، في 18 تشرين الأوّل/اكتوبر.

1878: دخل المدرسة العليا للمعلّمين.

1889: نشر كتاب مبحث في مُعطيات الوعي المُباشرة.

1896: نشر كتاب المادّة والذاكرة.

1900: انتُخِب استاذاً في الكوليج دو فرانس.

1907: نشر كتاب التطوُّر الخلّاق.

1914: انتُخِب في الاكاديمية الفرنسية (حيث سيُسْتقبَل فيها سنة 1918).

1928: حصل على جائزة نوبل للآداب.

1932: نشر كتاب منبعا الاخلاق والدين.

1941: توفي في باريس، في 4 كانون الثاني/يناير.

- **تصوُّره عن الحقيقة**

الحقيقة في نظر برغسون:
تُكتَشَف بالتجربة المعاشة والحدس،
من المُمكِن بلوغُها بشرط الانفكاك من التمثُّلات المُشوَّهة،
تتملّص من التعبير عبر الكلِمات.

- **جملة جوهرية**

"تصوَّرتُ، بدهشة كبيرة، انّ الزمن العلمي لا يدوم، وأنّه ما من شيء يُغيِّر معرفتنا العلمية للأشياء إذا كانت كليّة الواقع مبسوطة فجأةً في الفوري، وأنّ العلم الوضعي يرتكز أساساً على إلغاء الديمومة." (رسالة إلى وليم جيمس، 1908).

- **مكانته في الفكر المعاصر**

متفرِّدة جداً، لأنّها يُمكِن ان تبدو حاسمة بقدر ما هي هامشية. والحقّ انّ برغسون لم يبنِ نظاماً ولم يكن له أتباع، على الرغم من نيوع شُهرته وتأثيره الواسِع. فبعد فترة نسيان نسبي، أُعيد اكتشافُه الآن، واعاد جيل جديد من الفلاسفة اعتباره بطريقة مختلِفة.

الفصل الأوَّل

حيث ينبغي أن ينتظر هنري برغسون، كبقيّة الناس، ذوَبان السُّكَّر

في ذلك اليوم، لم يكُن القرن العشرون داخلاً بعدُ في التقويم. ومع ذلك، ومن وجهة نظر الفلسفة، بدأ فعلياً في 27 كانون الأوّل/ديسمبر عام 1889، حين دافعَ شابٌّ بلغ توّاً سِنّ الثلاثين تحديداً عن أُطروحته في جامعة السوربون. فهو خرّيج المدرسة العُليا للمُعلِّمين، وحاصل على شهادة الأُستاذيّة، ومنذ فترة قصيرة، أستاذ في ثانويّتي لوي ـ لو ـ غراند، وهنري الرابع. وكان قبل ذلك، قد علّم من عام 1883 إلى عام 1888 في ثانوية بليز باسكال في كليرمون ـ فيران.

لم يكن هنري برغسون، في آخر أيّام سنة 1889، يعرف أنّه، مع كتابه مبحث في مُعطيات الوعي المُباشرة، يدخل التاريخ، وأنّ اسمه سيصير مشهوراً عمّا قريب. لكنّه كان يرجو فعلاً، حتى لو لم يُعبِّر عن ذلك تعبيراً كاملاً، أن يُغيّر المشهد الثقافي، وحتى مفهوم الحقيقة تغييراً جذرياً. هذا هو طموحه الذي بتحقيقه كان يُوقّع نجاحَه الأوّل، النجاح الباهر.

لقد عاد برغسون إلى الزمن المُعاش وهو يقف ضدّ فلسفةٍ حُكِم عليها بأنّها جافّة. وسعى جاهِداً لمُقاربة انسيابية التجربة الحميمة. بحث عن شكلٍ من الاتصال الكامل مع الواقع، عن تجربة فكر مُتحرِّرة من أشكال الوساطة الخادعة كافة. وشدَّد على المُتحرِّك باستمرار في حياتنا النفسية. لأنّ الحقيقة ليست أبداً في الجامد، والثابت، والدائم، ولا في الراكِد. فحياتنا النفسية إبداع، وابتكار،

وانبثاق، وإطلالة لِمَا يبدو، تماماً قبل ظهوره، مستحيلاً أو غير معقول. ها هو أوّل ما يُعلّمنا إياه برغسون، وهو أكثر جوهريّة: في البدء التجديد، التغيُّر الأبدي ـ وهذا البدء لا يتوقّف! ليس هذا مُجرّد بداية نبتعِد عنها باطّراد مع مُضيّ الزمن. بل على العكس، هذا البدء دائم الحضور والفعالية. لا يتوقّف أبداً عن توليد الجديد.

ولجهة الوضوح، يُفضّل برغسون بساطة النظرة المُطلَقة. ثُمّ تلحقُ الجملةُ رقراقةً ناعمة. وهو من بين الفلاسفة جميعاً يبقى الأبعد عن المُفردات المُصطنَعة والتلفيقات اللغوية. لم يُخطئ مُعاصِروه هذا الوضوح في فكره وتعبيره. وقد قال عنه وليم جيمس: "لاشيء في أسلوب برغسون ينم عن التعابير البالية التي عفّى عليها الزمن". أمّا شارل بيغي Charles Péguy فيعدُّه "الرجُل الذي أعاد إدخال الحياة الروحية في العالَم".

هذا لا يعني إطلاقاً أنّ من السهل دائماً فهمَه! فمع أنّ برغسون واضح في تعبيره، يبقى صعباً في قصده. يتكلّم بوضوح، ونثره سلس. غير أن ما يقوله يشقُّ على الإدراك. لأنّ الأمر، بالضبط، لا يتعلّق بـ "إدراك"! المفاهيم concepts المُكوّنة بصورة طبيعية لتُمسِك وترُصّ ظواهرَ غير مُتشابهة: يرجِع أصل كلِمة «con-cept» إلى فكرة "الأخذ معاً". بينما يُجرِّب برغسون حركةً أُخرى.

إذاً ليس هذا بصريح العبارة "تجديداً مفهومياً" جاء به سنة 1889 كتاب مُعطيات الوعي المباشرة. فقد كان يُبحَث عبثاً عن أدوات ثقافية أكثر فعالية لتطويق الواقع، أو لتصنيفه بصورة أفضل، أو لمُعالجته. إنّما يتعلّق الأمر، على العكس، بالعثور فيه على الانسيابية.

اكتشاف الديمومة

يدعو هذا الفيلسوف المُتفرِّد إلى أن نختبِر تماماً حركة الحياة في داخلنا وعدَم ثباتها الخالص. أو أنّه أيضاً ـ كي نُعبِّر بكلمات أخرى عن الواقع نفسه ـ يبحث عن الخاصّيّة المُتحوِّلة للحياة والوعي، وتداخلهما (فنحن نعيش في وقت واحد

في الحاضر، وفي الذكرى، وفي التوقّع) ونشوئهما المستمرّ. هذا الاكتشاف للبديهياتِ المفقودة هو قضيّةُ تجربة مباشرة، وحدْس، وانتباه بارع إلى الباطِن - وليس بقضيةٍ نظريةٍ خالصة على الإطلاق.

ما يكتشفه برغسون على هذا النحو، ويدعو كلَّ قارئ إلى تجريبه من جانبه، إنّما هو "الديمومة". وما من علاقة لهذه الديمومة مع زمن الساعات المتكوّن من تتابُع رتيب للحظاتٍ مُتساوية. في هذا الزمن الموضوعي، يُمكننا أن نقيس فوارق دقيقة (الفائز في سباق 100 م حواجز على سبعة أعشار من الثانية من الرقم القياسي العالَمي)، ويُمكننا أن نحسب مسافات مُحدّدة (بهذه السرعة، سيصِل القطار إلى وجهتِه خلال 12 دقيقة و33 ثانية). والواقع أنّنا إذا أمعنّا النظر، فسوف نرى أن هذا الزمنَ الرتيب والقابِلَ للحساب ليس إلا... المكان! لا شيء يجعله مُختلِفاً عنه: نُمثِّله بخطٍّ مُستقيم، وأجزاء من مستقيم، ونتّخِذ أرقاماً لهذه الأطوال. فتغيب عن نظرنا طبيعة الزمن الخاصّة.

حين نُفكِّر بالزمن على النموذج المكاني، نفقد الجوهريّ الذي هو الديمومة التي تُمثِّل زمننا المُعاش المُختلِف جداً عن زمن الساعات الرتيب والثابت، والمُتواليات القابلة للحساب. والحقّ أن الزمن الذاتي، كما يعرفه كل إنسان بالتجربة، يتسارع أو يتباطأ - بحسب مشاعرنا، وإثارتنا، وسَأَمِنا - "فلا نرى مرور الزمن". أو على العكس، يبدو الزمن متوقِّفاً، ويصير "بلانهاية".

تتميَّز هذه الحركة الداخلية والمُعاشة بالانتظار حيث لا نستطيع أن ننقل أنفسنا واقعياً إلى اللحظة اللاحقة. ومن وجهة نظر الرياضيات، فإن وصول الحافلة بعد ثلاث دقائق أو بعد ثلاث ساعات ليس إلا تغييراً في الوحداتِ لا تنجِم عنه أية نتيجة هامّة. وعلى العكس، في واقع الديمومة، للزمن المُجرَّب والمعبور، يختلِف العالَم الذي تصِل فيه الحافلة بعد ثلاث ساعات اختلافاً تامّاً عن العالَم الذي تصل فيه الحافلة بعد ثلاث ثوانٍ.

كان برغسون يقول: "يجب انتظار أن يذوبَ السُّكَّر". من خلال الفِكر أستطيع أن أتخيَّل أنّ الذوَبان قد حصل. وفي الواقع، عليّ أن أعبر الديمومة من

دون أن أستطيع ادّخار الانتظار. لا أحدَ يقفز فوق الزمن، إلا في الأحلام، وفي الحكايات الخيالية. وانتظار نوَبان السُكّر، تماماً كوصول الحافلة، إنّما يؤكّد عدَم إمكانية إلغاء الحركة الزمنيّة التي تُحْيي من الداخل الواقع الذي نعيشه، وعدَم إمكانية تفاديها، أو تخطّيها بأيّة طريقة.

هذه الديمومة التي يسكنها الوعي لا تنتمي إلى مجال الكميّات، بل إلى مجال درجات الشِدّة. فقد أشعرُ بقليلٍ أو بكثيرٍ من الفرح أو الحزن، لكنّ هذا القليل أو الكثير لا يُحدِّد شيئاً كمّياً. فمن يُمكِنه القول "أنا اليوم أسعد 3.4 مرّات من الأسبوع الماضي" أو، على العكس، "أكثر حزناً بـ 2.7 مرّة"؟ الزمن المعاش يتصف بالشدّة، ولا يمكن قياسه كما يُقاس المكان.

التمييز بين المكان والديمومة هو الاكتشاف الذي لا يكفّ برغسون عن مُتابعته. إلى حدّ أننا استطعنا القول إنّ "حدْس الديمومة" هو "الطريق الرئيسية" لِفكره. يشدّد الفيلسوف في آخر مجموعة دراسات ألّفها بعنوان "الفكر والمُتحوِّل" (1934) قائلاً: "أمّا هذه الديمومة العصيّة على التصوُّر والتعبير، التي يُلغيها العِلم، فنحن نشعر بها ونعيشها".

يرتكز جُهد برغسون بأكمله على التأمُّلِ في داخل أثر الديمومة، وعلى التفكير في صميم الحيّ الذي يتحرّك فينا، وعلى محاولة عدَم خلْقِ تَشابُك تصوُّراتٍ مُشوَّهة. وهكذا ينكبُّ على إخراج الأسئلة، وحتى على طريقة طرْحها، من الإطار السكوني السائد. وباختصار، يجهد في إعادة الفكر إلى المُفاجأة، إلى البروز المُمكِن لما هو غير مُتوقَّع. هو ذا ما قد يُزعِج، ويُربِك. وبرغسون لا يجهله: "الحقيقة أنّ الفلسفة لم تعترِف عنَناً أبداً بهذا الخلق المستمِرّ للحداثة غير المتوقّعة".

ترابط من دون نظام

يُصِرُّ برغسون، بمئة طريقة، على التجديد: في التاريخ، والفكر، والحياة. تُعبِّر عن هذا جملة في كتاب "التطوُّر الخلّاق" بشكل واضح أكثر من أيّ موضع آخر:

"الزمن هو ابتكار الجديد أو ليس شيئاً أبداً". ويرى فيها جيل دولوز الذي أسهم في إعادة اكتشاف عمل برغسون "نشيداً حقيقياً على شرَف الجديد، واللامتوقّع، والابتكار، والحريّة".

يبعد جيل دولوز أميالاً عن المذهب الروحاني الصافي المرتبِط غالباً ببرغسون. وعلى الرغم من كل شيء، يرى أنّ برغسون غيّر توجُّه الفلسفة في العمق. فمع برغسون توقّفت عن أن تكون مهووسة بالخلود وبالمتطابق دوماً مع ذاته. فهي تنفتح الآن على المنساب، على العابر، على التجديد الذي هو "قَيْد التشكُّل". لأنّ المسألة ليست مسألة الاهتمام بـ "التجديد العام" - ولن يكون هذا إلا مفهوماً فارغاً - بل بالصيرورة المتيقّظة لكلّ ما ينبثق من الحياة، ويتحوّل في الديمومة.

سواءً أكان الأمر أمرَ علاقة الجسد بالروح (المادّة والذاكرة، 1896)، أم أمر قوّة الكائن الحيّ (التطوّر الخلّاق، 1907)، أو أمر تصوُّف (منبعا الأخلاق والدين، 1932)، فكلّ مؤلَّف من مؤلّفات برغسون ينبع من تجربة الباطِن هذه. ومع ذلك، لا يبني هذا الفيلسوف نظاماً: لأنّه يرى في النظام مرضَ الفلسفة، وإضعافَ الفِكْر. ويزعم أنّه، في كلّ كتاب، يُعالِج موضوعاً جديداً.

يتطلّب كلّ سؤال، في نظره، بحثاً مُتميِّزاً، طويلاً ودقيقاً، يُفضي إلى توليد منهجه الخاصّ. وبالتالي يجنح كلّ كتابٍ من كتُب برغسون الأربعة الضخمة إلى أن يكون مُستقلاً عن الكتب الأخرى. لذا ليس في مؤلّفاته أي إمكانية تجميع للكتُب الأخرى، ولا عودة إليها، ولا نقل من كتاب إلى آخر. فالتجديد يُطبَّق على مسلك المؤلِّف ذاته. ومع ذلك، يمتلك المجموع وحدةً. ففي غياب بنية موحَّدة أو نظام، نجِد ترابُط المجموع. وإذا لم يكُن هناك مذهب برغسوني، فثمّة برغسون واحد لا مُتعدِّد.

ما الدليل الذي يُعرِّفنا عليه؟ يبدو السؤال بسيطاً، بينما هو في الواقع شديد التعقيد. لا شكّ في أنّ ما يدلّ عليه اسم برغسون هو أكثر من أسلوب أو موقف، لا بل إنه قبل كل شيء منهج مُتفرِّد. تتجلّى خصوصيّته في أنّه يجهد

في تقويض البناءات المُعتادة. إذ يُبيّن برغسون، في كلّ بحث، التمثُّلات المألوفة المُسلَّم بها. وبُغية مُقاربة التجربة العارية، ينبغي استبعاد كلّ ما يُشوِّهها ويُضلِّل إدراكها. إذاً الجانب الأوّل سلبي. لكنّ الفيلسوف يدأب على استبعاد كلّ ما يحجب الفهم، من أجل العودة بشكلٍ أفضل إلى الوقائع والمُعطيات والتجربة الحميمة.

لهذه الخطوة دوماً وجهان. فدقّتُها تستحضِر الصرامة العلمية. إذ لا يكفُّ برغسون عن الاعتزاز بالتجربة المحسوسة، والتمييز المنطقي. جوهر إرادته الثابتة أن يضع نفسه في مدرسة الوقائع، في ألّا يبتعِد عمّا يُعلِّمه الواقع مُباشرة. وعلى الرغم من كلّ شيء، ما إن تُستبعَد التمثُّلات المُختَرَعة والحِيَل الثقافية حتى يمتلِك الواقعُ الذي يختبِر نفسَه ـ من حيث هو ديمومة وانطلاق حيوي ـ شيئاً روحانيّاً أكثر من مُجرَّد برود علميّ. حتى لَيُمكِن أن تبدو نتيجة البحث أقربَ إلى الصوفية منها إلى العقلانيّة.

هنا تكمُن، من دون شكّ، مُفارقته الأساسية: فهو، إذ يُعالِج الميتافيزيقيا بروح مُستعارة من العلوم، يُعيد توجيه أسلحة الوضعيّة ضدّ نفسِه. وإذ يُعلِن المسار أنّه موضوعي، يُفضي، بعد نقْد التمثُّلات المُشترَكة، إلى نتائج مُبتَكرة وغير مُتوقَّعة على ما يبدو.

يشرح هذا الوجه المزدوج، جُزئيّاً على الأقلّ، النجاح العريض الذي عرفه عملُه في زمانه. إذ اعتقد الوضعيُّون أنّه منهم ـ وهذا صحيح بمعنى من المعاني. واعترف رجال الدين أنّه فيلسوف يُناسِبهم ـ وهذا صحيح أيضاً بمعنى آخر! بفضل هذا الإبهام المُركَّب، يُمكِن أن يكون مجد برغسون مُفاجئاً وشديداً.

المَجْدُ الصّاعِق

في بداية القرن، غدا الكوليج دو فرانس، لبعض الوقت، المكان الأكثر ارتياداً في باريس. فنساء المجتمع الراقي يستعجِلنَ خدَمَ غُرفهِنّ لحجز مكانٍ فيه، وتُسرع السيّارات الفارهة صوب مدخل المؤسّسة الجليلة، كما في سهرة عرضٍ أوّل في

الأوبّرا. بعض المستمعين ضمنوا لأنفسهم مقعداً إذ جاؤوا لحضور الدرس السابق، درس تعليم الرياضيات الذي لم يحلُم أبداً بمثل هذا الحشد... أمّا أولئك الذين لا يجدون مكاناً للوقوف في المُدرَّج أو على أطراف النوافذ، فتُترك لهم الأبواب مفتوحة. يسمعون من بعيد، وهم واقفون، الصوت الخافت للمعلّم. ففي تلك السنين كان برغسون يجسِّد الفكرَ الحيّ.

الثقافة الفرنسية كلّها، وقسم كبير من ثقافة أوروبا، مُولَعة بالفيلسوف الصارم، المُتطلِّب الذي لا شيء في الظاهر يُوجِّهه لإثارة مثل هذا الولَع. أكيد أنّه جمّع الجوائز منذ طفولته. إنّما تلازم مع أدبه الجمّ الذي ورثه من تربيته الإنكليزية الغالبة على تربيته الفرنسية، تواضعٌ شخصيّ حقيقي. لذا غالباً ما كان يُضايقه مثل هذا الضجيج.

ذلك أنّ الشعراء الرمزيّين كانوا يعترفون بأنّه مُفكِّر رسميّ. وسوف يأتي الرسامون التكعيبيّون عمّا قريب ليفعلوا به الشيء نفسه. إذ رأى فيه شارل بيغي مُحرِّرَ العقائد، وصوَّره ألبير سوريل Albert Sorel كثوري. بينما انقسم الكاثوليكيُّون، فبعضهم هاجمه، وآخرون تحمّسوا له. لكنْ صار من البديهي في نظر الجميع، وفي كلّ مكان، أنّ هذه الفلسفة هي حقاً فلسفة العصر.

لقد لزمت ثلاثة قرون لِصُنع تمثال ديكارت وبناء أسطورته كفيلسوف يُجسِّد العقل الفرنسي. بالمقابل كانت شُهرة برغسون مُباغتة، وهائلة، ووجيزة. قد يتوضّح سطوعه من خلال التوتُّرات التي سبقته. وعلى العكس، ففي عقد 1880، بدأت عِلْمويّة هيبوليت تين وأرنست رينان تفقد قوّتها. بينما كان يرتسِم تجدُّد الميتافيزيقيا. حتى إنّ بول بورجيه أعلن "الإفلاس النهائي للمعرفة العلميّة".

أوّل "أثر لبرغسون": مُجاوَزة هذه الخصومة بشكل موارِب. وقد قلنا إن موضِع الفيلسوف يبدو على الجانبَين معاً: فهو يُطبِّق الإجراء التجريبي على المسائل الميتافيزيقية. وبإمكان كلّ مُعسكَر أن ينسبه لنفسه. لقد قُطِعَت مرحلة ثانية من خلال تحوُّل فِكْره إلى "فلسفة اليوم". ومع الرمزيِّين، ومع سوريل

وبيغي، انبنى مذهب برغسوني بوجهٍ يختلِط فيه المذهب الحيوي وعبادة الطاقة، والقلقُ الروحي، والارتياب إزاء نضوب العقل.

ينتج مثل هذا الشكل بوضوح من الخيانة والإخلاص المُختلِطَين. ومهما يكُن، فخلال ما يقرب العشر سنوات، جرى الكثير من النقاشات التي قابلت بين الحدْس والذكاء، بين الزمن والديمومة، بين الآلي والحيّ، إلى درجة الشعور بأنَّ لا شيء يفوت برغسون. ولا حتّى مُعادي الساميّة ليون دوديه Léon Daudet الذي يُزعِج هذا "الفتى اليهودي المُتَأنِّق".

في العام 1928، عندما حصل برغسون على جائزة نوبل، كان المشهد مُختلِفاً كُليّاً. فقد غدا المُفكِّر الذي وقف حياته على التعليم في كلّ مكان، تقليدياً، ومُنتمياً إلى الماضي. ولم يعُد موضِع خلاف. وساد الإجماع عليه باستثناء هجوم الشيوعيين الضاري عليه، وخصوصاً بول نيزان، وجورج بوليتزر.

دور سياسي مَنسي

ثمّة في تلك الفترة برغسون آخر، منسي اليوم تماماً: برغسون السياسي. وغالباً ما نجهل، ليس على مستوى الهواة، بل على أعلى مستوى، أنّ برغسون لعِب دوراً على الساحة الدولية. ففي عام 1917، أسندت إليه آرستيد بريان Aristide Briand مهمّة أن يتّصِل شخصياً مع وودرو ويلسون Woodrow Wilson، رئيس الولايات المتحدة الأمريكية كي يُقنِعه بدخول الحرب ضدّ ألمانيا إلى جانب الحلفاء. فلماذا برغسون؟ هل لأنّه مشهور؟ أم لأنّه وطني؟ أم لأنّه يتكلّم الإنكليزية بشكل تامّ تقريباً؟ هذا لا يكفي.

لا بُدّ أن يكسب ثقة ويلسون لأنّه فيلسوف، وذلك بتأييد الرئيس في الصورة المُثلى التي يمتلكها عن نفسه. والمقصود إقناعه بالدعم الفرنسي، وخصوصاً بالتزام الحلفاء بتصوُّره عن "سلام من دون مُنتصِرين". كان نجاح مهمّة برغسون شاملاً. وفي جزء منه، بفضل مؤلَّف المُعطيات المُباشرة للوعي التي بدأ التاريخ، الذي كان يتوجّه حتى ذلك الحين من أوروبا إلى أمريكا، يُديرها في الاتّجاه المُعاكِس.

مُهمّة ثانية: بريست ـ ليتوفسك، حيث يُتّفق على انسحاب روسيا الثوريّة من النزاع العالَمي. هذه المرّة كان دور برغسون أكثر تواضُعاً. لكنّه وجد نفسه من جديد في الصف الأوّل للعمل السياسي لدى تأسيس المركز الدولي للتعاون الثقافي بين عامي 1922 و 1925 بطلب من عُصبة الأُمم. حينئذٍ شرع برغسون يبحث عن قروض، ويبتدع برامج، ويُقنِع رجال دولة، ويجمع رجال عِلم (من بينهم آينشتاين، وماري كوري!)، ويعقد الاجتماعات، ويُحصي الاحتياجات.

سوف يقول فيما بعد: "سقط نيزكٌ في حياتي المليئة التي لا تتسع حتى لدبّوس، فقلبها رأساً على عقِب". وأقل ما يُمكن أن يُقال هو أنّ برغسون نجا منه بامتياز: إذ إن الفضل في تأسيس اليونسكو سنة 1946، من جهة أخرى، يعود إلى نجاح هذه المؤسّسة الثقافية الدولية الأولى. فإذا كان مقرّ هذه المنظّمة الثقافية التابعة للأمم المتّحدة لا يزال حتى الآن في باريس، وإذا لم يُمحَ حضور الفكر الفلسفي فيه بشكلٍ كامل، فذلك بفضل الدفع الأوّلي الذي ندين به لبرغسون.

الدَّرسُ الأخير

هذا المُفكِّر من بين أشهر مُفكّري القرن العشرين، ومن أكثرهم تكريماً، إذ أُفعِمَ بالجوائز والتشريفات ـ كوليج دو فرانس، وجائزة نوبل، والأكاديمية الفرنسية، وفيض من الأوسمة ـ أزعج جدّاً حكومة فيشي: كان يهودياً ووطنياً. فطُلِب منه أن يستبدل وسام الشرف الذي حصل عليه بهذا اللقب الاستثنائي "آريٌّ شرَف"... رفض الفيلسوف العَرض، كما رفض من جهة أخرى كلّ شكل من أشكال الحظوة أو الامتياز. إلى درجة أن الفحم نفد من بيته البرجوازي في باريس في شهر كانون الثاني/يناير سنة 1941، فأُصيب، وهو في الثانية والثمانين من عمُره، باحتقانٍ رئويّ، ودخل في غيبوبة.

هو ذا ما تنقله الصحافة: "كان أولئك الذين يحيطون بالفيلسوف اللامع ساعة احتضاره يشعرون باقتراب نهايته، حين أخذ فجأة يتكلّم، وألقى درساً في الفلسفة خلال ساعة. كان يلفظ الكلِمات بوضوح تام. وكانت عباراتُه واضحة.

فولّد صفاء ذهنه اضطرابَ أولئك الذين كانوا يسمعونه. ثمّ قال: "أيُّها السادة، الساعة الآن الخامسة. انتهى الدرس" ولفظ أنفاسَه الأخيرة". ما الذي قالَه في هذا الدرس الأخير؟ في الظاهر لا أحد كتبَه أو حفِظَه. وقد نشر الفيلسوف ليون برونشفيتش Léon Brunschvicg مذكّرات مُطابقة باستثناء بعض التفاصيل: "في آخر ليلة، كان يعتقِد أنّه في الكوليج دو فرانس بصدد إلقاء درسه. فقال: 'الساعة الآن الخامسة، يجب أن أتوقّف'، ومات".

إذا كان برغسون قد ألقى حقاً هذا الدرس المُتوهَّم، فهل كان يعتقد، إبّان احتضاره أنّه في الكوليج دو فرانس؟ أو بالأحرى في ثانويّة كليرمون - فيران؟ أو في ثانوية آنجيه حيث حصل على أوّل وظيفة؟ هل أسمعَ، كعادته، جُمَلاً مُنسابة وحادة، مستعيداً لحظة أخيرة من السكينة، نزهة أخيرة رائقة؟ كان قد وصف، بهذه السلاسة الدائرية التي تَسِمُ أسلوبه، آخر خطوات فيليكس رافيسُّون Félix Ravaisson: "بين هذه الأفكار السامية وهذه الصُّوَر اللطيفة، كطول ممرّ محفوف بأشجار رائعة وأزهار عطِرة، كان يسير حتى آخر لحظة، غير مُكترِث بالليل الذي يهبط، بل ينشغِل فقط بأن ينظر أمامه، على مستوى الأُفق، إلى الشمس التي كانت تُتيح له بشكلٍ أفضل أن يرى شكلَها في تلطيف نورها". هل كان الأمر كذلك بالنسبة إليه، ذاك الليل؟

أو بالأحرى، تحت الوضوح الاعتيادي للجُمَل، هل اعتراه الرُعبُ الذي كان يغطي أوروبا، والإذلال الذي تحمَّله مؤخراً، وهو ذاهب بمساعدة ممرّضين، لِيُعلِن للشرطة الفرنسية أنّه يهودي، واليأسُ الذي تُولِّده الهمجيّة الظافرة؟ لن نعرِف ذلك أبداً: إذ إنّ للسيرة الذاتيّة حدودها.

وحيث إنّ برغسون يكره فكرة الهروب في وجوده، ترك تعليمات بالغة الدِّقّة. فالفيلسوف لم يأمر فقط بتدمير مُدوَّنات دروسه، وأوراقه الشخصيّة، وجزءٍ كبير من مراسلاته، بل منع، في وصيّةٍ، أن يُنشَر أيُّ شيءٍ منها بعد موته. فعمله وحدَه، كما أعاد قراءته بنفسه ووافق عليه، ينبغي أن يتحدّث عنه. بالإضافة إلى أنّه، كي يُقنِع مُدوِّني سيرته، أملى هذه الملاحظة التي لا لَبْس فيها، حيث جاءت الكلِمات المُشدَّد عليها بناءً على طلَبه: "طالما ألححتُ في طلَب عدَم الاهتمام

بحياتي، وانصرفتُ فقط إلى أبحاثي. وطالَما ثابرتُ على مُساندة فكرة أنّ حياة الفيلسوف لا تُلقي أيّ ضوءٍ على مذهبه الفلسفي، ولا تعني الجمهور. تهولُني هذه الدعاية المُتعلِّقة بي، ولو كنتُ أعلم أنّ نشر مؤلّفاتي سيجرّ لي هذه الدعاية كلّها، لَندِمتُ أبد الدهر على نشرها".

لم تُلاقِ هذه النداءات كلّها أيّ صدى أمام الظفر الذي ساعد على الدعاية، وتواصُله في فترة ما بعد موته. إذ كُتِبَت سيرة حياة برغسون، وطُبِعت مُراسلاتُه، ونُشرت دفاتر دروس طلّابه، ومُدوّناته الشخصية... كان هذا ازدراءً لإرادته من دون أن نتعلّم منها شيئاً يُنكَر. فكتُبه تكتفي بذاتها. وفيها من الدقّة ما يكفي لاستبعاد أي تغيير فيها من خلال معرِفة ما يسبقها أو ما يترافق معها.

وفي نهاية المطاف، ما يهمُّ في المقام الأوّل هو تجربة قراءة برغسون التي بمقدور أيّ شخص أن يخوضها بنفسه وعلى الفور. وحقيقة أنّ لا شيء يحِلّ تماماً محلّ هذا اللقاء المحسوس هي حقيقة تتلاءم مع المحور الذي يُوجِّه فكره. فبرغسون هو أحد هؤلاء الأساطين الذين يُجبِرون المرء على أن يشرع هو نفسه في الحركة.

ماذا نقرأ أوّلاً من مؤلّفات برغسون؟

بدَل أن ندرُس، كما نفعل غالباً، مؤلّفات برغسون من خلال كتابه الصغير الضَّحِك ـ الكتاب الهام، والتقليدي المتفرِّد، لكنّه الهامشي بالقياس إلى الجوهري من مؤلَّفاته ـ بإمكاننا أن ندخلها مباشرةً من خلال كتابه الأوّل مبحث في مُعطيات الوعي المُباشرة، بالاستعانة، إذا دعت الحاجة، بطبعة مُنقّحة، في إصدارها الجديد ضمن سلسلة "Quadrige" في دار النشر الجامعية PUF.

وماذا بعد؟

بإمكاننا أن نتابع بقراءة كتابَي المادّة والذاكرة ومنبعا الأخلاق والدّين.

ماذا نقرأ عن برغسون للمضي إلى ما هو أبعد؟

أُعيد مؤخراً نشر جميع المؤلَّفات الرئيسية لبرغسون بعرضٍ جديد، بحجم كتاب الجَيب، مع مُقدّمات وحواشٍ أشرف عليها فريدريك وورم (منشورات PUF). هذه الطبعة غير متوفّرة كثيراً.

حول تحليل فكره، بإمكاننا أن نقرأ:

Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme* (PUF, "Quadrige", 2004).

Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson* ("Quadrige", 1999).

Jean-Louis Vieillard Baron, *Bergson* (PUF, "Que sais- je?", 2007).

Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie* (PUF, 2004).

☜ مع برغسون، بغية ملاقاة حقيقة التجربة، يجب استبعاد التمثُّلات الخاطئة والمفاهيم المُشوَّهة والخوض في حركة الحياة.

☜ مع وليم جيمس وما يدعوه بـ "الذرائعية"، تُعرَّف الحقيقة أيضاً بالانطلاق من التجربة، لكنْ بطريقة مختلِفة: الحقيقي هو ما يؤدّي وظيفته. فما معنى هذا بالضبط؟



- **الاسم: وليم جيمس**

- **امكنة واوساط:**

لكونه شقيق الروائي هنري جيمس، تلقّى وليم جيمس تربية خاصّة في كنف عائلة أمريكية غنيّة من أصلٍ ايرلندي وقضى قسطاً كبيراً من حياته في السفر وهو يكتب ويُعلِّم.

- **11 تاريخاً**

1842: ولادته في نيويورك

1855-1866: قام بأسفار مُتعدّدة إلى أوروبا والبرازيل.

1869: نال درجة الدكتوراه في الطِبّ من جامعة هارفرد.

1876: أسَّس مخبر التحليل النفسي الفيزيائي في جامعة هارفرد.

1890: نشر كتاب مبادئ علم النفس.

1895: شغل كُرسي الفلسفة في جامعة هارفرد.

1895 ـ 1898: سافر عدّة مرّات إلى أوروبا.

1900: عمِل أستاذاً في ستانفورد.

1906: ألقى مُحاضرات في كولومبيا: "ماذا تعني الذرائعية".

1910 مات في 26 آب/أغسطس في بيته الريفي.

- **تصوُّره عن الحقيقة:**

الحقيقة في نظر جيمس:
عقيدة تُحقّقها التجربة،
ترتبط بقيمتها العمليّة،
تتعلّق إذاً بالأسباب والنتائج وليس لها أيّة قيمة ضمنيّة.

- **جُملة جوهريّة:**

"الإنسان من دون فلسفة هو غير الموهوب، والاكثر عُقماً من بين الأصحاب المُمكِنين كافّة".

- **مكانته في الفكر المعاصر:**

على الرغم من أنّ وليم جيمس كان يتمتّع بتقدير كبير في حياته، فقد طُوِيَ في نسيانٍ نسبي قبل أن يعود، في نهاية القرن العشرين، إلى مركز اهتمام بعض الفلاسفة في الولايات المُتحدة الامريكية كما في أوروبا.

الفصل الثاني

حيث يتخلّص وليم جيمس من الميتافيزيقا بفضل سِنجاب

كان بين هنري برغسون ووليم جيمس - الذي يكبُره بسبعة عشر عاماً - علاقة معرفة واحترام مُتبادَل كما تشهد مراسلاتهما. فبينهما ملامح مُشترَكة: الحِسّ الواقعي، والميل إلى عِلم النفس، وعلم ما وراء النفس، واهتمامهما بالتجديد المستمِرّ، والاختيار الحُرّ الواضح للكلام. وفوق ذلك، وعلى الرغم من تباين سِنّهما، نشرا تقريباً في الوقت نفسه مؤلّفات أساسيّة. ففي عامَي 1906 و1907، ألقى وليم جيمس في جامعة كولومبيا مُحاضرات نتج منها كتابُه عن الذرائعية، ونشر برغسون كتاب التطوُّر الخلّاق.

بعد أن قرأ وليم جيمس هذا النصّ، كتب إلى برغسون: "أنت ساحر، وكتابك روعةٌ، وأُعجوبة حقيقية في تاريخ الفلسفة [...] جمال شكله سيجعله نموذجياً". في العادة، لا يُفصِح الفلاسفة بسهولة عن المديح فيما بينهم. ونادراً ما نراهم يتبادلون الإطراء هكذا. إذ لم يتردّد برغسون، وهو يكتب مُقدّمة الترجمة الفرنسية لكتاب جيمس الذرائعيّة سنة 1917، بعد سبع سنوات من موت المؤلِّف: "ما من أحد أحبّ الحقيقة بمثل هذا التوقُّد. ولا أحد بحث عنها بمثل هذا الشغف. كان يُثيره قلَق عارم، فيمضي من عِلم إلى عِلم، من التشريح إلى علم وظائف الأعضاء، ومن علم النفس إلى الفلسفة، ينصرِف إلى المشكلات الكُبرى، فينسى نفسَه غيرَ مُكترِث بالباقي".

هو ذا باختصار مُلخّص ممتاز. لكنّه موجَز. لأنّ وليم جيمس شخصية مُعقّدة، تخيُّلية بقدر ما هي علميّة. وليم ابن رجُل واسع الثراء غريب الأطوار،

كان تلميذاً للمُفكِّر الباطني شويدنبرغ، وهو الأخ الأكبر للروائي هنري جيمس. في هذه العائلة الغريبة ذات الأصل الإيرلندي التي اغتنت في الولايات المتّحدة، كان السفر طريقة في التثقُّف. وكان وليم، طيلة فترة شبابه، يُغادر نيويورك بانتظام في رحلاتٍ جديدة إلى أوروبا أو إلى غيرها. وشيئاً فشيئاً تحوّلت حياة الأمير التي يعيشها إلى شهيّة دائمة للاكتشافات. ولمّا كان يتكلّم الألمانية والفرنسية بالجودة التي يتكلّم بها الإنكليزية، لم تكُن الإمكانيات هي التي تنقصه. وقد غدا جوعه إلى التعلُّم في بعض الأحيان شهيّة معرفية.

وهكذا نُلاحِظ، ونحن نقرأ يوميّاته، أنّه، ولمّا يبلغ العشرين من عمره، كان يدرس في وقتٍ واحد الجيولوجيا، والديناميكا الكهربائية، والثورة الفرنسية، والسنسكريتية، وفِكْر شارل ساندرس بيرس Charles Sanders Peirce! ونتبيّن مدى تفرُّد شخصيّته إذا أضفنا ولَعه بالبيولوجيا، وبالرحلة الطويلة إلى البرازيل مع أحد خصوم داروين، والإحباط الطويل الذي خرج منه في النهاية مُدرِكاً مع رونوفييه Renouvier أنّ حريّة الإرادة تنبع من قناعتنا بأننا أحرار.

وتأتي أُخته المصابة بهستيريا خطيرة، وخطيبته المُعذّبة مثله، وصحّته الأكثر هشاشة من ثروته، ووظيفة جامعية لامعة بقدر ما هي غير معتادة، إكمالاً لهذا الوجود الطريف للغاية، ومُطابِقاً تقريباً لإحدى تعبيراته المُفضّلة بخصوص العمل: "يجب المُضيُّ إلى الأبعد". وهكذا يعود وليم جيمس في 18 نيسان/ أبريل سنة 1906، إلى مدينته سان فرانسيسكو المشتعلة، حين كانت هزّات الزلزال تتتابع، كي يدرس ردود أفعال جماعة بشرية خلال كارثة. لأنّ هذا الرجل عالِم نفس قبل كلّ شيء.

من عِلْم النَّفْس إلى الفلسفة

أرسى كتابُه الضخم مبادئ علم النفس المنشور سنة 1890، الواقع في 1377 صفحة، دعائم نظام جديد. فقبله كان علم النفس قائماً على مبادئ لاهوتية. ولم تكن التحليلات الجارية تحت هذه التسمية تصدر من مجال الوضعيّة العلمية. بل على العكس، ينبغي أن يؤسِّس علم النفس، في نظر وليم جيمس، على

الفيزيولوجيا. لأنّ علم النفس يكوِّن معرفة مستقلّة صارمة، وتجريبية إنْ أمكن. وكان لهذه القطيعة صدى ثورة.

لكنّ وليم جيمس كان قد صار في مكان آخر. فبعد أن أسّس في هارفرد أوّل مُختَبر أمريكي لعلم النفس التجريبي، راح يهتمّ بالأديان، وتعريف الحقيقة، والمنهج في الفلسفة. ومن المُناسِب هنا، من وجهة النظر التي تهمّنا، أن نُحاول تثبيتَه للحظة. لأنّ تغيير المنظور الذي يُدخِله في الفِكر تغييرٌ حاسِم.

المعروف في التقليد الفلسفي، ومنذ عهدٍ بعيد، أنّ الحقيقة حين توجَد لا تتغيَّر. فاثنان واثنان سيكونان غداً أربعة مثلما كانا أمس. ينطبِق عدَم التغيُّر هذا على المكان أيضاً: النتيجة الصحيحة لا تختلف باختلاف المكان، وهي نفسها قبل جبال البيرينيه وبعدها. ولئن كان الأمر غير ذلك، فحينئذٍ نتحدّث عن الرأي، والعقيدة لا عن الحقيقة. هذه هي القاعدة القديمة التي تُزعزِعها "ذرائعية" وليم جيمس، بل تقلِبها رأساً على عقِب.

فهو يرى أنّ الحقيقة والعقيدة شيء واحد في النهاية. الحقيقة عقيدة فعّالة، منها تتأكّد النتائج العمليّة. فليس "كَوْن الشيء حقيقياً" صفة سكونيّة، بل هو نتيجة سيرورة. يُعبِّر مُبدِع الذرائعية عن ذلك بصريح العبارة: "ليست حقيقة الفكرة خصيصةً راكدةً تتلاءم معها. الحقيقة تصل إلى فكرة، والأحداث هي التي تجعلها حقيقية. وحقيقتها في الواقع هي هذا الحدث، هذه السيرورة، سيرورة التحقُّق من ذاتها، من تَحقُّقها (véri-fication).

وبعبارة أخرى، كل حقيقة نسبية. نسبية بالقياس إلى شروط ولادتها، وإلى الانحرافات أو الأمزجة التي توحي بها. ونسبية أيضاً، وعلى الخصوص، قياساً إلى النتائج التي تصدر عنها والتي تجعلها رفيعة المستوى وهامّة. هذا ما تُعلِّمه حكاية - ولا نجرؤ على القول مثَل - الشجرة، والإنسان، والسنجاب. وليم جيمس يبتدعها في محاضراته خلال العامَين 1906 و1907 في كولومبيا، كي يوضِّح ما يقصِد من "الذرائعيّة"، أي "الاسم الجديد لطرائق تفكير قديمة".

حَوْلَ الشَّجرة

السنجاب رشيق، ويريد الرجل أن يُراقبه. فتعترِض الشجرة بينهما. وكلّما تقدّم الرجل، تقدّم السنجاب أيضاً. وبالتالي لا يرى المُراقِب شيئاً. فيدور حول الشجرة، وكذلك يفعل السنجاب على الجانب المُقابِل... فإذا تساءل أحد: "هل يدور هذا الرجل حول السنجاب؟"، فبأيّ شيء يُمكِن أن نُجيبَه؟ يقول بعضهم، نعم، الرجل يدور بالفعل حول الحيوان، ما دام يدور حول الشجرة. بينما يقول آخرون، لم يُواجِه السنجاب على الإطلاق، ولم يرَه أبداً وجهاً لوجه، وبالتالي لا يُمكننا القول إنّه يدور حوله.

فما وظيفة هذه اللعبة المُعقّدة التي لا حلّ ظاهرياً لها ولا أهمية؟ فائدتها أنّها تُبيِّن الآتي: اعتماد صحّة أنّ الرجل يدور حول السنجاب، أو على العكس بيان أنّ هذا خطأ، وأنّه سيّان من وجهة نظر نتائجه العمليّة. وفي الواقع، ليس لهذه المسألة نتائج عمليّة. وما الذي سيتغيّر بالنسبة إلى الإنسانية إذا سلّمنا بأنّ الرجل يدور حول السنجاب؟ أو لا يدور حوله؟ لا شيء، لا شيء على الإطلاق! حتى لو قصرنا التفحُّص على أولئك الذين يدعمون أحد الحلّين أو الآخر، فسوف نتبيّن أنّ هذا الحلّ أو ذاك لا يتمخّضان، في نظر أيّ شخص، عن عيبٍ أو عن مزيّة.

يرى جيمس أنّ ليس لهذه الحقيقة التي لا تتمخّض عن نتائج، موضوع، ولا بنيان مُتماسِك، ولا وجود. فالمشكلة عبثية في ذاتها. إذاً يُمكِن أن نترك هذه المسألة الفارغة جانباً. كذلك ينبغي المُضيّ إلى نهاية الطريق: فأسئلة الميتافيزيقا الكبرى كلّها عملياً في الوضع نفسه. ومهما يكُن الجواب عليها، فنتائجها على حياة الإنسانية معدومة. وأن يكون العالَم نهائياً أم غير نهائيّ، وأن نمتلك نفساً خالدة أم لا، فهذا فعلياً لا يُغيِّر شيئاً في الوجود الواقعيّ. تبدو هذه المُعضِلات الكبرى غريبة. إنّها حقاً عديمة القيمة.

من المُؤكّد أنّ ليس للخطوة الذرائعيّة علاقة تُذكَر مع معنى هذا المصطلَح في المُفردات اليوميّة. فالذرائعية - في السياسة، والأعمال، والقرارات الشخصيّة - ترتكز، بوجهٍ عام، على أن تكون واقعيّة لا عقائدية، على أن تُمرِّر الميزات

الملموسة قبل المُثُل العُليا والمبادئ. الأمر باختصار مُتعلِّق بمعرفة كيفية التأقلم باسم المنفعة المفهومة تماماً.

التجربةُ والديمقراطية

ليس هذا أبداً موضعَ التساؤل عند وليم جيمس. وأسوأ خطأ في تفسير فكره هو الخلط بينه وبين إيديولوجية رجال الأعمال، المهتمِّين فقط بالنتائج (فالمُهِم هو العمَلي). هذا الخطأ في التفسير الذي تدعمه أحكام مُسبَّقة معادية لأمريكا، وللأمبريالية، كان مُعتاداً في أوروبا. والحال أنَّه يمنع إدراك ما يُكوِّن أصالة هذا التحليل. لأنّ الذرائعية فلسفة وجود، أبعد ما تكون عن إيديولوجية النتيجة. يطمح موقفها إلى أن يكون قريباً من الموقف العلمي. ويلتفت مفهومها عن الحقيقة إلى المستقبل أكثر ممّا يلتفت إلى الماضي: ولا يرتكز على تبنّي حقيقية فكرة تُولِّد نتائج عملية، بل على الأرجح يَعُدُّ أنّ الفكرة تصير حقيقية إلى هذا الحدّ أو ذاك بحسب الآثار التي تنِدُّ عنها. وهي، في الواقع، فلسفة العِلم، وفلسفة الديمقراطيّة.

لأنّ السياسة الديمقراطية هي، من دون شكّ، المجال الذي تكون فيه عملية بناء الحقيقة أكثر وضوحاً. ولا يقود الديمقراطية ولا يقسِرها أيّ قانون ثابت. فحقيقتها هي تماماً من طبيعة الحدَث. وهي تتهيّأ وتُعيد تعريف نفسها باطّراد مع ظهور نتائجها. وليس في النظام الديمقراطي أيُّ نموذج كامل يعلو على الواقِع كي يُلقّن معاييرَ غيرَ ملموسة. فالسياسة دوماً قيدُ التكوُّن *in the making* ـ نسيجُ تداخُلات، وتحوُّلات، واختبارات. لذا فمفهوم التجربة مفهومٌ أساسي بالنسبة للديمقراطية وللذرائعيّة على السواء. التجربة، هنا، تعني عملية تحوُّل لا ترتكز على فرض نظام مُعرَّف مسبقاً على الأشياء، ولا على تحقيق مُخطَّط سبَق إعدادُه. بل على العكس، التجربة تُغيِّر الأشياء، وتُغيِّر ذاك الذي يُنجِزها أيضاً. وفي نهاية المطاف، كلٌّ من الذات والموضوع يُشكِّل الآخر، ويُغيِّره بالتبادل. ينطبق هذا الارتباط على عالَم التفكير مثلما ينطبق على الطبيعة والمجتمع.

إذاً الذرائعية هي نقيض النظام الفلسفي بنسَقِه، وبنائه الثابت، واستنتاجاته القسْرية. وتعني بالأحرى طريقةَ عقلٍ يدأب على إبطالِ أفكارٍ واهيةٍ كبالونات

قديمة عبرت العصور من دون أن تتلقّى الوخزة القاتلة. ومن جهة أخرى، المُفكّرون الذين يتبنُّون الذرائعية، بطرُق مختلفة، يدركونها بوصفها فكراً تطوُّرياً، لا عقيدةً جامدة.

كوكبةُ مُفكّرين

سيكون قَصر هذا الموقف على مؤلِّف وليم جيمس منظوراً مبتوراً. فقد اجترح شارل ساندرس بيرس (Charles Sanders peirce 1839-1914) كلِمةَ ذرائعية وفكرتها في "النادي الميتافيزيقي" الذي كان يُديره في كمبريدج (ماساشوستس) والذي كان وليم جيمس يُشارك فيه. وعلى الرغم من أنّ تحليلاتهما تباينت حول نقاط جوهريّة، فبينهما موقف عميق مُشترَك. ينسحِب الوضع نفسه على عمَل جون ديوي (1859 ـ 1925)، الذي انطلق، خلال عمر مديد (مات في سِن الثانية والتسعين، وكان نشيطاً حتى نهاية حياته تقريباً)، من هيغل إلى داروين، ومن وليم جيمس إلى إعداد ذرائعيّته الخاصّة التي لا يمكننا أن نُتابع مراحلها على امتداد 37 مُجلّداً من مؤلّفاته الكاملة. مَحْور هذا الفيلسوف تفكيره حول التربية والديمقراطية. وتِبْعاً لاقتناعه بأهمية حركية التجربة، صمّم نظاماً تربوياً مُركّزاً على بحوث الطفل وحاجاته، لكن أيضاً على ملاءمة الحلول التي اكتشفتها العلوم والتقنيّات.

تكمن أصالته في اشتراطه وجودَ نقطةٍ مشتركة بين ما بنته المعارف الإنسانية في التاريخ، وما يبحث الأطفال عن إيجاده كحلول للمشكلات التي يُسبّبها لهم العالَم. وبالتالي يعترِض ديوي على علماء التربية الذين لا يُشدّدون إلّا على المعارف، والبرامج، والمضامين الواجِب نقْلُها. لكنّه ينفصِل أيضاً عن أولئك الذين لايؤمنون إلا بالاكتشافات الحسْيّة والنموّ الحُرّ للمَقدِرات الإبداعية العفويّة. فالجوهري، في نظره، أن يصل إلى حلٍّ للتعارض المُطلق بين العالَم والروح، والفكر والعمل. لذا يُلِحّ، من حيث هو ذرائعي، على الإبداعات المستمرّة والحقائق التي تتكشّف باستمرار (vérités-processus).

كذلك يرى في الديمقراطية المثال الأفضل على هذه التحوُّلات التي لا نهاية لها: تفاعُل الأشياء دائم فيها. وهي أوسع بكثير من أن تكون مُجرَّد إطار

مؤسَّساتي، بل إنّها أكثر من نظام سياسي. ولم يكفّ عن تكرار القول: "الديمقراطية ليست شكل حكومة". هذه طريقة حياة تُعرَّف باستمرار معاييرها الخاصّة. السياسة، بهذا المعنى، تجريب. بشرط ألا يكون الجمهور غائباً عنها، وألا يُجرِّده من السلطة تعقيدُ المسائل وسَطوةُ الخبراء.

لقد أثَّرت الذرائعية في الفكر المُعاصِر تأثيراً خفيّاً تارة، ومرئياً تارةً أُخرى. يحمِل فِكر جيل دولوز طابَع المذهب الذرائعي، جزئياً بواسطة برغسون، القريب من وليم جيمس، لكن أيضاً بواسطة جان فال Jean Wahl الذي تعرَّف عليه من خلال كتابه المنشور سنة 1920 بعنوان "فلاسفة التعدُّدية في انكلترا وأمريكا". وبطريقة أكثر حسماً، يرتبِط جزء من الفلسفة الأمريكية المُعاصرة بموقف الذرائعية، وبالتحديد عمل ريشار رورتي Richard Rorty واليوم عمل ريشار شوسترمان Richard Shusterman الذي شدّد بصورةٍ خاصة على نهجٍ ذرائعي في علم الجمال. فهو، إذ يُركّز على الفنون الشعبية، وتجربة الإنسان العادي، يعترض منذ بداية اللعبة على تخويف المُدرَّبين لغير المُدرَّبين. هنا أيضاً، تبدو الذرائعية أنّها فلسفةُ تجربة أكثر من أيّ شيء آخر. يكتب ديوي قائلاً: "لا نتملّك حقاً أهمية عمل فنّي إلا إذا أنجزنا في سيروراته الحيوية الخاصة ما أنجزه الفنّان لإنتاج العمل".

وفي النهاية، ينتمي جيمس والذرائعيُّون، كبرغسون، إلى فئة هؤلاء الأساطين الذي يُعيدونكم إلى أنفسكم. فبدَل أن يفرِضوا تصوُّراً مُتجانساً عن الحقيقة، يُشدّدون على التعدُّدية، وتنوُّع الأمزجة، وعلى تعدُّد المسارات. ومرّة أُخرى، النتائج هي التي تهمّ.

ما الذي يجب أن نقرأه أوّلاً لجيمس؟

من المناسب أن نُدخِل الذرائعية: اسم جديد لطرائق قديمة في التفكير في عالَم وليم جيمس. هذه المحاضرات التي ألقاها في بوسطن (في شهري تشرين

الثاني/نوفمبر، وكانون الأوّل/ديسمبر 1906)، وفي جامعة كولومبيا (كانون الثاني/يناير 1907) فهي، في الوقت نفسه، سهلة المنال، ومُجدِّدة إلى حدٍّ كبير. ثمّة ترجمة فرنسية ممتازة حديثة لها قامت بها ناتالي فيرون (فلاماريون، سلسلة "Champs"، 2007، تقديم ستيفان مادليريو).

وماذا بعد؟

سوف نُتابع قراءة كتاب مباحِث في التجريبية الأصوليّة (فلاماريون، سلسلة Champs, 2007) وكتاب مُختصَر في علم النفس (منشورات Les Empêcheurs de penser en rond، 2003).

ماذا نقرأ عن وليم جيمس للمضي إلى ما هو أبعد؟

William James, de Michel Meulders (Hermann, 2010).

William James: empirisme et pragmatisme, de David Lapoujade (Les Empêcheurs de penser en rond, 2007).

William James: l'attitude empiriste, de Stéphane Madelrieux (PUF, 2008).

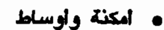
Jean-Pierre Cometti, *Qu'est-ce que le pragmatisme?* (Gallimard "Folio", 2010).

☜ تُصِرّ نزائعية وليم جيمس على التأثير الذي يُحدِثه مزاجُنا وتجاربنا الشخصيّة في ما نعتقد أنه حقيقي.

☜ يمضي فرويد بعيداً جداً في هذه الطريق داعماً فكرةَ أنّ ميولنا السريّة، وهي تفوت معرفتَنا، تمنح ما نعتقد به حقيقةً جديدة.



- **الاسم: سيغموند فرويد**



- **امكنة واوساط**

فيينا التي كانت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين
إحدى أروع مناهِل الإبداع الثقافي والفنّي للأزمنة الحديثة.

- **9 تواريخ**

1856: ولادته في فريبرغ (تُسمّى اليوم بريبور في تشيكيا).
1860: وصول عائلته إلى فيينا.
1885: صار أستاذاً خاصّاً، وتابع الدراسة على يد شاركو في باريس.
1895: نشر مع جوزيف بروير كتاب دراسات عن الهستيريا.
1900: نشر كتاب علم الأحلام (*Die Traumdeutung*).
1905: نشر كتاب ثلاثة مباحث عن نظرية الجنسانية.
1920: نشر كتاب في ما وراء مبدأ اللذّة.
1938: اختار منفاه في لندن حين طرده النازيّون بعد أن ضمّوا النمسا إلى الرايخ الثالث.
1939: مات في لندن (23 كانون الأول/ديسمبر).

- **مفهومه عن الحقيقة:**

الحقيقة، في نظر فرويد:
تفوت وعي الذات كليّاً أو جزئياً،
يُمكِن أن يُعاد تكوينها من خلال فكّ الرموز في التحليل النفسي،
غالباً مُزعجة وتولّد المُقاومة والرفض.

- **جُملة جوهريّة:**

"نتيجة عدَم قُدرتنا على الرؤية الواضحة، نريد، على الأقلّ، أن نرى في الظلُمات بوضوح".

- **مكانته في الفِكر المُعاصِر**

هائلة، لأنّ الأفكار الجوهرية للتحليل النفسي داخلة في صميم جزء كبير من فِكر العصر، وذلك من خلال المدارس المختلفة التي أَوجدتها، أو الإبداعات التي أوحت بها، أو الخصومات التي سبّبتها.

الفصل الثالث

حيث يصِل سيغموند فرويد إلى الفصل بين المعرفة والحقيقة

هل فرويد فيلسوف؟ بمعنى ما، لا. فقد قاوم إرادة الاشتغال في الفلسفة. وفي كثير من المرّات، نأى بنفسه عن خطوةٍ كهذه، وأكّد عدَم ثقته بها. حتى إنّ عنده نزوعاً للمقارنة جَهاراً بينها وبين الفكر السحريّ: يُخطئ الفلاسفة حين يعتقدون أنّهم عندما يتناولون مسائل نظرية صرفة، يحلّون على الفور مشكلات واقعية. وقد تبيّن لفرويد بين الموقف الفلسفي والفكر السحري، تكرار اللجوء إلى الاعتقاد بالقدرة الكليّة للفِكْر: يحلُم الفلاسفة بأنّنا نُغيِّر العالَم بِلَفْظِ بعض العبارات.

على الرغم من نقد فرويد الضمني والصريح للفلسفة، فإنّ له مكانه الشرعي بين الفلاسفة الذين صنعوا فِكْر القرن العشرين. أوّلاً لأنّ انتقاداته لم تمنعه من قراءة الفلاسفة بتمعُّن، واستلهامه منهم. فضلاً عن أنّ الأكثر حسماً هو أنّ فرويد غيَّر مشكلات رئيسية في الفلسفة التقليدية. وكان لهذه التغييرات تداعيات عميقة في الفلسفة المُعاصِرة.

كان سيغموند فرويد، في بداية مساره، طبيباً. وقد انتقل من الإغفال إلى الشهرة العالمية في زمن قصير نسبياً. وُلِد في عائلة تُجّار يهودية متواضعة، وأنهى حياته مُتحوِّلاً إلى نجمٍ عالميّ، إلى أعظم وجه ثقافي في عصره، مُعترَف به مُفكِّراً من كلّ الجوانب، ومُكتشِفاً ذا أهميّة بالغة. والحقّ أنّه طالما حلُم بهذا المصير. إذ كانت تتوقّد داخله، وهو في مُقتبَل العُمر، إرادةٌ قويّة في التعلُّم،

ورغبةٌ في اكتشاف أصقاع جديدة في المعرفة والفِكْر. وهو يتحدّث بصراحة عن "مطالبته" المُبكِّرة بـ"حدٍّ أدنى من فَهْم ألغاز العالَم المُحيط بنا".

كذلك يدعم هذه الرغبة في المعرفة، بطريقة بالغة الحيويّة، مشروعٌ ثابتُ الشهرة والظَّفَر. فقد أبدى فرويد إرادة صلبة في أن يصير مشهوراً. فمنذ نعومة أظفاره راح يُنمّي الأمل في أن يكون رجُلاً عظيماً، ولكنّه مُنِيَ بعدّة إخفاقات قبل أن يصل إلى ذلك، ومع هذا، لم يتخلَّ أبداً عن طموحه الأساسي.

ولكونه طبيباً، تخصَّص في علم الأعصاب - بالمعنى التشريحي والفسيولوجي الصارم لدراسة النظام العصبي: قامت البحوث الأولى لفرويد الشاب على خُصَى جراد البحر. حينئذٍ كان تَوجُّهُ عمله فيزيولوجياً حصراً، وليس نفسياً. وتقريباً بفضل لعب بالكلِمات، حوّلوا له مرضى يُعانون من اضطرابات نفسية: فنظراً لمُعاناتهم من مرض "عصبي"، يُرسَلون لاستشارة مُتخصِّص في الأعصاب...

وشيئاً فشيئاً، التفت فرويد صوب علم النفس، بادئاً بدراسة التنويم المغناطيسي. ونتيجة حصوله على منحة، جاء إلى فرنسا كي يدرس، في باريس، نظريات شاركو Charcot وتطبيقاته في مستشفى السالبترييير، وذهب بعد ذلك إلى نانسي كي يدرس على يد بيرنهايم Bernheim التنويم المغناطيسي ويشرع في تطبيقه كطريقة علاجية مع جوزيف بروير Joseph Breuer، الأمر الذي قاده إلى اكتشاف مجالات مجهولة من النفس.

لقد شكلّ اكتشاف اللاوعي، والبناء التدريجي لما سوف يُسمّيه فرويد بالتحليل النفسي، موضوعَ منشوراتٍ لا حصر لها. وهو نفسه يصف، كما وصف كثيرون من بعده، كيف يَستبدِل التنويم المغناطيسي بقاعدة "التداعي الحرّ"، كما يصف السبُل التي يُطوِّر تفسير الأحلام من خلالها، وبحسب أيّ منطق يبني المفاهيم التأسيسية (الدافع، والكبت، والرقابة، وتكوين الحلول الوسَط...).

فما الضوء الجديد الذي يُلقيه، بهذه الطريقة، على مُشكلات فلسفية قديمة؟

حتى لو امتنع فرويد عن تعاطي الفلسفة، فقد عالج بالفعل مسائل مركزية فيها ـ إلى حدّ أنّه، في بعض الأحوال، قلَبها رأساً على عقِب. لم يظهر هذا التحوُّل بغتة. فقد غيّر في العُمق حتى فكرةَ الحقيقة وعلاقتها بالمعرفة في نهاية سيرورة تتوالى على امتداد عمله بأكمله.

ذلك أنّ تصوّراته لم تتوقّف عن التطوُّر، وإعادة الانتظام. فلا شيء على الإطلاق جامِدٌ في عمله النظري. وطريقته في حركة دائبة: لا تكتفي بتكرار حُدوسه في بداية تجربته أو بإتمام منظومة الشرح الأوّلي. لقد حصل أن أهمل فرويد بعض الأفكار، واقترح تنسيقات جديدة للمفاهيم ـ بطريقة يُمكِن أن تستدعي إلى الأذهان حركة الفكر البرغسونيّ أو تجريبيّة وليم جيمس.

غير أنّ تفرُّد فكر التحليل النفسي يكمُن في شاغِل إلصاق التجربة بما يوحي به، في تطبيقات جلسات المُعالجة، والاستماع إلى المرضى وقصصهم. وكان ما يبرز من التحليلات الجارية يقود فرويد إلى إعادة تطوير أفكاره بانتظام حتى لو تغيَّر المنظور. كان المسار طويلاً، ومُعقّداً، وزاخراً بالمصاعب والمآزق كما بالطفرات.

فِكرٌ غيرُ واعٍ

من البديهي أنّ النقطة الأولى هي اكتشاف اللاوعي. بشرط التشديد على ما هو جديد حقاً، من وجهة نظر فلسفية، في إثبات وجودِ لاوعيٍ فيزيائي، وهذا اكتشافٌ سوف يُكوِّن قاعدة التحليل النفسي وتطويراته النظريةِ. بعد مرور مئة عام، وبعد أن تعوَّدنا على سماع الكلام عن "أفكار لاواعية"، لم نَعُد نُدرِك الغريب بل الفضائحي الذي انطوى عليه هذا التعبير البسيط.

كانت مُفردة "اللاوعي" موجودة قبل فرويد، لكنّها كانت تعني دوماً "غياب الوعي" وبالتالي غياب الفِكر. إذ يُقال للشخص المُغمَى عليه "غير واعٍ": غابَ إشراقُه، وفقدَ كلّ اتصالٍ بمُحيطه. المادة الجامدة هي أيضاً غير واعية: قطعة الخشَب مُجرّدة من أيّ شكلٍ من أشكال الوعي، وبالتالي مُجرّدة من الفِكْر.

وعلى مستوى آخر، بالمعنى الأخلاقي هذه المرّة، يُحكم على الشخص عديم المسؤولية أو الذي لا يتنبّه إلى ما يفعل بأنّه "غيرُ واعٍ".

والحقّ أنّ ما كان الفلاسفة يُسمُّونه، قبل فرويد، بـ"اللاوعي"، إنّما هو كلّ العمليات الآلية التي كانت تجري في الجسَد. فأنا غير واعٍ بأنّ أظافري تنمو، وأنّ خلاياي تتجدّد، وأنّ رئتيَّ تستخلِصان الأكسجين. إنّما يقبل تقليد فلسفيّ قديم فكرة اللاوعي لتحديد ما هو عُضويّ، ومُجرّد من الوعي، وخارج عن الفِكر. إذاً كان الانعطاف بسيطاً قبل فرويد: إمّا أن نتعامل مع الوعي، وبالتالي مع الفِكر، وإمّا أن نتعامل مع ما هو خارج الفِكر، أي مع اللاوعي المادّي أو العُضوي. "الفكر" لا يستقيم من دون وعي، و"اللاوعي" يُحدّد ما هو خارِجَ الفِكرْ.

لهذا السبب كان الكلام عن "فكر غير واعٍ" يبدو أحمَق. وكان لا بُدّ، مع فرويد والتحليل النفسي، أن تنفصِل النفس عن الوعي، وأن يصير الوعي خاصّيّة جُزءٍ فقط من العمليّات النفسية. فكلّ أنواع الأشياء فينا (من رغبات، وتمثُّلات، ومشاعر) تتبادل التفكير، والاختزال، والترابُط، أو الاستبعاد من دون أن نعي ذلك. إذا كان الأمر كذلك، فمن المُمكِن أن توجد أفكار "في ذاتي" ـ في نفسي ـ من غير أن أعلَم، ومن غير أن أرى. هذه ثورة في طريقة النظر إلى الوعي، وإلى الفِكْر نفسِه أيضاً.

يبدو الفكر فعلاً كسلسلة من السيرورات التي تجري من دون أن يُلاحِظها وعي الذات. إذ تتغيّر أفكارٌ وتتنقّل، وتندمج أو تتناسق فيما بينها، وتتصارع بشكلٍ مُستقِلّ عن إرادتي، ومن غير أن أعلم عنها شيئاً. فتنبع منها أسئلة جديدة ـ ونتائج فلسفية كُبرى ـ مثلاً: ما طبيعة هذه الفِكرة التي تفلتُ منّي؟ هل هِيَ في داخلي؟ وما معنى هذه الكلِمة، من الآن وصاعداً؟

نفسيّةٌ صِداميّة

ثمّة نقطةٌ جوهريّةٌ ثانية في الاكتشاف الفرويدي: ينتج تكوين الفكر اللاواعي من لُعبة قُوى. فاللاوعي الفيزيائي يصدر عن صِراعات عزلت الذاتُ من خلالها، وبطريقة آلية، بعضَ الأفكار ـ رغبات أو تمثُّلات ـ لم تكُن مُريحة لسلامها

النفسي. ونحن حين نتكلّم عن اللاوعي الفيزيائي، نفترِض في فكرة التحليل النفسي منظوراً حركيّاً: علاقات القوّة هي التي تشرح تكوين اللاوعي.

لقد كُبِتَت بعض الرغبات، بل استُبعِدتْ جانباً. غير أنّها لا تُباد. فهي باقية، وتبغي أن تتحقّق، وتُحاوِل العودة، ويجب الاستمرار في مُقاومتها. فنفسيّتنا ليست مُنشطِرة ببساطة بين مستوى واعٍ ومستوىً غير واعٍ، كما بين منطقة مُضيئة، وأُخرى مُظلِمة. إذ ينتج هذا الانشطار من توتُّراتٍ قديمة، ويظلّ صِدامياً، بطريقة حادّة إلى هذا القدْر أو ذاك، بحسب كلّ فرد. وفرويد يُصِرّ في كتابه مدخل إلى التحليل النفسي (1915) على أنّ "النفس حقلُ صراعٍ بين نزعاتٍ مُتعارِضة".

وثمّة نقطة أساسية. إذا ما تطابق الصِراع مع بُنى شاملة، فهو يجري كلّ مرّة في صميم سيرةٍ ذاتية خاصّة، في حكاية مُعيّنة، في مسار شخصي. فاللاوعي مُتفرِّد في نظر فرويد. وينبغي أن يكون مُكتشَفاً في تفرُّده قدْرَ المُستطاع. ولا شيءَ أكثر غرابةً على التحليل النفسي الفرويدي من التفسيرات الجاهزة، والتحليلات النَّمطية.

أمّا ما سوف يُعارِض بين فرويد ويونغ فهو بالتحديد مسألة الطَّبْع المُتفرِّد لِلاوعيِ كلِّ فرْد. يختلِق يونغ فكرة النموذج الأصلي، وينفصِل عن فرويد مُدافِعاً عن وجود أساطير كُبرى، بدلالاتٍ رمزية أساسية تسِم النفس الجمعيّة. هذه البصمات النفسية المُشتركة، في رأي يونغ، موجودة بين أبناء البشرية جميعاً، وفي كلّ واحدٍ منّا. بينما يُصِرّ فرويد، بالمقابل، على تفرُّد لاوعي كلّ شخص.

من المؤكّد، في نظره، أنّ كلّ كائن إنساني يجِد أنّه يُواجه حدَث ولادته، وملاقاته اللغة، وتعلّمه وجود الواقع، واكتشافه طاعة السلطة والتمرّد في وجهها. يُمكِن لهذه المُغامرات كلّها، بمعنى ما، أن تتوافق في ما بينها توافُقَ كثيرٍ من نتائج التقاء "كتلة من اللحم" بعالَم اللغة. إذ يدخل كلّ كائن بشري، بحكم ولادته المُبكِّرة جداً قبل معرفة الكلام بزمنٍ طويل، في عالَم من الكلام الموجود قبلَه. وسيكون عليه أن يُحدّد فيه موقعَه، ويجِد مكانه، ويُدرِج جُمَله الخاصّة. ولا يتِمّ هذا من دون عثَرات، وأزمات، وإعادة ترتيب نفسية من كلّ نوع.

لكنّ هذا المجموع يتكوّن كلّ مرّة بطريقة فريدة. وكلٌّ فرد يخوض هذه المغامرات المشتركة في سياقٍ مُختلِف. وينبغي تكرار أنّ كلّ شيء يعتِمد على طبيعةِ أَبوَيْهِ، وعائلته، وحوادث حياته الطفوليّة، ووسطه الاجتماعي، ومُحيطه التاريخي. في هذا التشابُك بين المُصادفة والضرورة، تنبني قصّةُ رغبته بالتدريج. فجنسانية الإنسان ليست غريزة بيولوجية مُبرمَجة بصورة ثابتة، كغريزة الأنواع الحيوانية. بل تنتج عن عملية مُعقّدة. هذه نتيجة أُخرى للخطوة نفسها.

جنسانية مُمْتدّة

لماذا تنبني النفسانية من خلال صراعات؟ بسبب وجود الجنسانية الطفولية ـ وهذا هو الملمح الثالث لاكتشاف فرويد. فالجنسانية لا تظهر عند الكائنات البشرية في سنّ البلوغ. بل تُكوِّنها، منذ الطفولة الأولى، مراحلُ مُتتابِعة، وترتيبات، وصراعات ـ كثيفة وعنيفة ـ تشكلّ موضوع عمليات كبت، وتختلِق تمثُّلات غير واعية.

أحدثت فكرةُ وجود جنسانية عند الأطفال ـ فمَوية أوّلاً، ثُمّ شرجيّة، قبل أن تتثبّت بوضوح أكثر على الأعضاء التناسليّة ـ صدمةً قويّة في الوقت الذي بدأ فرويد باكتشافها. وفي تلك الفترة، أسهمت المباحث الثلاثة عن نظرية الجنسانية، المنشورة سنة 1905، في بناء سمعته الشيطانية على نطاقٍ واسع. فحتى الآن، ما يزال بعضهم يجِدون أنَّ من الصعب قبول هذا التصوُّر.

الجنسانية، قياساً إلى الكائنات الناطقة، هي نتيجة تطوير نفسي، ومسار طويل يُفضي إلى تكوين رغبتها التي هي ليست مُجَرَّد رغبة جسدية خالصة، وفيزيائية، وعُضوية. ولئن كانت مُنضويَة إلى الجسد، فهي أيضاً مسكونة بالسيرورات النفسية. والأكثر أهمية في التصوُّر الفرويدي عن الجنسانية ـ الذي يصير حينئذ الاسم العام للمتعة الحسيّة، واللذّةِ الجسدية والرغبة، وليس مُجرَّد تسمية للأفعال الجنسية ـ إنّما هو كونُه مُطوَّراً على امتداد قصة فردية. وما هو بتطوُّرِ برنامجٍ غريزةٍ متطابق دوماً، وثابت.

والآن لو قرّبنا العناصر المختلفة المذكورة ـ اللاوعي النفسي، والصراعات، وسيرورة بناء الرغبة ـ لَنتجَ لدينا تصوُّر عن الذات شديد الاختلاف عن تصوُّر الفلسفة التقليدية.

ذاتٌ مُنقسِمة

ليست الذات، في منظور فرويد، مستقِلّة استقلالاً كاملاً. فقد تتخيّل أنّها تتّخِذ قرارات حُرّة، وتختار أهدافها ومصيرها بِحُريّة... وهي، في الواقع، تتخيَّل قِصصاً. وسيكون من الإفراط، والتبسيط أن نستنتج من هذا أنّ نواتّنا مُكتشَفة بوضوح كامل، وأننا ضحايا قدَر لا يُقهَر نظلّ نجهله. ولا عجب من أن يكون هامش المناورة أمامنا، وفسحة الحرية أكثر اختزالاً ممّا نعتقد، وأكثر تقييداً ممّا نظنّ.

يتجلّى هذا التقسيم أصلاً في الحلُم ذاته: فإثر الخروج من الحلُم، تُرمِّز عملياتٌ مُعقّدة (عمليات تكثيف، وانتقال) الرغبةَ اللاواعية التي تتحقّق. وهكذا نُحقِّق، ونحن نحلُم، بعض رغباتنا اللاواعية، لكنّنا لا نرى فيها "إلا الرفض"، كما يُقال. فالحلُم يُنسِّق عناصر يفصِل الواقع فيما بينها: يُمكِن أن يكون لشخص رأسُ شخصٍ آخر وفي الوقت نفسه طريقة كلامِ شخص ثالث، ولا يكون، في النهاية، أيَّ واحدٍ من الأشخاص الثلاثة. وفي نهاية المطاف، يختلِف "المضمون الظاهر" للحلُم ـ ما نحتفِظ به كذكرى، وما يُمكن أن نجعل منه القصّة التي نحكيها ونحن نتناول الفطور... ـ اختلافاً كبيراً عن "المضمون الكامِن"، أي المُتخفِّي، الذي يُمكن أن نكتشِفه مُفكِّكين رمزَه خطوةً خطوة.

يبدو الحلُم بعد فرويد بشكل عام كألغاز الأطفال التي نبحث فيها عن أرنب مُخبّأ في الرسم، مَخْفيٍّ في شكل غيمة أو في مقطع أوراق الشجر. الرقابة على الحلُم تُشوِّه التمثُّلات كي لا يفهمها الوعي. وتكون نتيجة هذا العمل تسوية بين قوّتَين مُتضادّتَين: تُعبِّر الرغبة اللاواعية عن نفسها، وتبقى مجهولة، وتُشبَع الرقابة، لكنّها تبقى مُحبَطة.

إذاً تبدو الذات كأنّها منفصلة عن نفسها: أحلُم من دون أن أعرف ما الذي

يُعبِّر عن نفسه في هذه الصُّوَر والحكايات. وبالطريقة نفسها، أجهل ما يُمكِن أن تدلّ عليه الأخطاء وأحوال النسيان اليومية التي أُلقيها على عاتِق المُصادفة، تماماً كسلسلة الوساوس الصغيرة أو الكبيرة، والقلق والاحتفالات الطقسية التي تسِم الحياة اليومية. وفي النهاية، يفلت من الفاعلِ شيءٌ في كلّ فعلٍ يقوم به.

ففي كلّ فكرة، قد يفلت شيءٌ من ذاك الذي يُفكِّر. كما يفلت من المتكلِّم في كلّ كلام يقوله. فجوهر ما يهمّ فرويد موجود في استحالة هذه الرقابة الشاملة، في هذا الباقي من الحِسّ الذي يفلت حتماً من الإرادة الواعية لذاك الذي يتكلّم، ويُفكِّر، ويتصرَّف، وفي حقيقة أفعالنا وحركاتنا أو جُملِنا المختلِفة عن الحقيقة التي نعتقد أنّنا نمنحها إيّاها.

ومع ذلك، لا تقتصِر هذه اللعبة المزدوجة على انقسام الأفراد ولا على تصادُم رغباتنا البسيطة جداً. إذ تُفضي نظرة فرويد، بالاقتراب التدريجي، إلى ملامسة الحضارة والتاريخ، لِتُحيط فيهما بالصِّراع بين الحياة والموت.

دافِعُ الحياة ودافع الموت

تخطّى فرويد بالفعل مرحلة جديدة بدءاً من عام 1920. وقاده هذا التحوُّل في توجُّهه النظري إلى أبعد من مفهومه لـ "مبدأ اللذّة". يرتبط هذا المبدأ بتكرار الاكتفاء: من يُحصِّل لذّة يُطالِب بإعادتها. فنحن نبحث، بابتذالٍ، عن تكرار اللذّة - عند فئران المخابِر التي تُكرِّر إلى ما لا نهاية التجارب المُمتِعة تماماً كما عند البشر. ومع ذلك، وعلى غير المتوقَّع، البشر يُفضِّلون الألم.

يؤكِّد فرويد، انطلاقاً من المصاعب التي يُواجِهُها مع بعض المرضى، أنّ مبدأ اللذّة لا يملِك دوماً الكلِمة الأخيرة. إذ يبدو أنّ الناس لم يكونوا يُريدون الشفاء، وأنّهم ظلّوا مُرتبطين بالمهم الخاص، وغير قادرين على الانفصال عن أوجاعهم. يظلُّون مُعلَّقين بما يُدمِّرهم أو يجعلهم يُعانون. هذه الملاحظات تقود فرويد صوب فكرة دافع الموت الذي يتمنّى رفض وجوده، واستعادة الحال السابقة للولادة وظهور الصفات الشخصية.

إنّما الأمر، باختصار، أمرُ العودةِ إلى العدَم، إلى الحالة السابقة لهذا التوتُّر الذي يُمثِّله الوجود. أمّا الهدَف غير المُعلَن فهو العودة إلى ما كان موجوداً قبل الحياة حتى لو لم يكُن لدينا عنه أيّ تمثُّل مُمكِن. انطلاقاً من هذه الفكرة، يرسم فرويد منظورات غير مُتّفَق عليها، حتى اليوم، بين المُحلِّلين النفسيّين جميعاً.

يُصِرّ فرويد على حقيقة أنّ الثقافة ذاتها تُكوِّن حقل صراع بين قوى الحياة وقُوى الموت، بين أيروس الذي يجمع، ويُجْمِل، ويربط، ويخلق بين الناس آصِرةً، وتضامُناً، وجمعيات، وتنتالوس ("الموت" في الإغريقية القديمة) الذي يُذيب، ويُفكِّك، ويُبعثِر، ويفصِل ويُقوِّض الرابط الإنساني. يسمح هذا التصوُّر بإضاءة ملامح عديدة من الظواهر الثقافية والاجتماعية المُعاصِرة. ويبدو أنّ مجموعة من الملاحظات تُؤكِّده، لكنْ لا عجب من أن تكون تأمّلية إلى أعلى حدّ، وبعيدة جداً، بطابعها الشامل، عن المُلاحظات التفصيلية التي كان يُطالِب بها فرويد في بداياته. فكما يعرِف هو نفسُه، عاد "بعد استطرادٍ طويل وصعب" إلى "اهتماماته الأولى" - وكان ينبغي أن نقول عاد إلى مواضيع حُبّه الأولى: إلى المسائل الفلسفية.

الحقيقة المُنفصِلة عن المعرفة

لا يُمكِن إنكار هذه النواة التأمّلية للنظرية الفرويدية، ولا تَعدُّدَ الآثار الفلسفية للتحليل النفسي. حيث باتت سلسلة من الخطوط في غير مكانها: إذ تغيَّر الحدُّ بين "الطبيعي" و"المرَضي"، وكذلك بين العقلاني واللاعقلاني. ولا بدّ أن يكون فرويد قد غيَّر هذه الثنائيات من المفاهيم الأساسية بالنسبة للتفكير الفلسفي.

في نهاية المطاف، يتناول عملُه الأساسي حتى مفهوم الحقيقة. فمُساهمات التحليل النفسي - كاللاوعي النفسي، وصراع المستويات، وانشطار الذات - لا تجعل موقِع المعرفة والحقيقة في المستوى نفسه. إنّهما، من الآن وصاعداً، غير مُتطابقتَين. فما معنى هذا بالضبط؟

بوجهٍ عام، حين أعرف شيئاً، أملِك أيضاً حقيقة هذه المعرفة. أستطيع

بالتأكيد أن أكون واهماً، وأعتقد بحقيقة ما أعرف وأُخطئ، لكنني في هذه الحال، لن أملِك معرفة حقيقية. وفي الواقع، تبدو المعرفة والحقيقة مُترابطتَين كَوجهَي عُملة واحدة. ولا تُشكّلان عادةً مستويَين مُتفاوتَين ولا مُختلِفَين على الإطلاق.

ومع ذلك، ما يُوضّحه فرويد صحيح، لأنّ ثمّة تفاوتاً بين ما يعرِف فردٌ عن تصرُّفه وتاريخه وطفولته ومشروعاته، وحقيقةِ تاريخه ومشروعه. هذا التفاوت موجود أيضاً في المعارف الجماعية، ومجالات المعرفة. وهكذا فالجغرافيا، أو التاريخ أو الفلسفة تعرِف عدداً من الأشياء. لكنْ قد تمرُّ بها - على مضض أو من دون دراية - حقائقُ لا تراها.

وبعبارة أُخرى، تكفّ المعرفة مع فرويد عن أن تكون شفّافة. فلم تعُد المعرفة والحقيقة مُتطابقتَين، خلافاً لما كان مُسلَّماً به دوماً. وقد استوفى فرويد، بأقوى ممّا فعل نيتشه وشوبنهاور، دراسة فجوة، وصَدْع بين المعرفة والحقيقة. فثمة ما أعرف، وثمة ما يفوتني غالباً، أي حقيقة هذه المعرفة. ثمّة ما أعرِف بصدد ما أكون، وحقائق عمّن أكون تظلّ خافيةً عليّ لأنّها لاواعية. فهناك دوماً غير المعروف في المعروف. وهناك ما نجهله في ما نعرِفه. وغير المُفكَّر فيه في ما نُفكِّر فيه. في هذا الخلل، تنفصِل الحقيقة عن المعرفة. والحال أنّ هذا لم يحصل أبداً، على الأقلّ بمثل هذا التركيز.

ترتكز حركة فرويد المتينة على محاولة تقليص هذا التفاوت، مع علمه التامّ بأنه لا يُمكِن أن يُلغى تماماً. فأن يصير اللاوعيُ وعياً، واللامعروف معروفاً، وأن تتحضّر الهمجية، وأن يصير الأنا حيث كان الهو... يعني أنّ هذه الصِّيَغ كلّها تتوجّه صوب النزعة ذاتها، التي سوف تبقى بطبيعتها غير مُنجَزة إلى ما لا نهاية. فهذه السيرورة قَيْد الحدوث in the making وهي، بهذا المعنى، غير مُنتهية، مما لا يعني أنّها لا جدوى منها، ومُثبِّطة، وعديمة الأهمية.

لأنّ فرويد - خلافاً لما اعتقدناه أحياناً عن طريق الخطأ - لا يُشيد بالغريزة على الإطلاق. ولم يُمجِّد أبداً القوى الظّلامية. ولا يتمنّى في أيِّ مكان تحريرَ تمثُّلاتٍ مُغرِقة في القِدَم. لهذا السبب يبقى، من دون شكّ، محطَّ كثيرٍ من

الكُره، كما أنّه كان ويبقى محطّ كثير من الأمل. حيث يدلّ فرويد على طريق ضيّقة كي يكسب الاستقلال والحرية. طريق تمرّ بين القوى الظلامية وفهمها، بين إشراقٍ مُتعاظِم، وقنوطٍ أقصى.

يُعَدُّ فرويد، عند المُعاصرين، بين مُكتشِفي العوالِم الجديدة، أحدَ أفضل الذين يُجسِّدون مختلَف معاني تعبير "مُفكِّر كبير". فقد قدّم فعلاً، بمعنى إيجابي، النماذج النظرية التي أفادت لاحقاً الابتكارات المفهومية المتعدّدة التي كانت تُعمّقها على وجه التحديد أعمال ميلاني كلين Mlanie Klein ودونالد فينيكوت Donald Winnicott وولفريد بيون Wilfred Bion وجاك لاكان Jacques Lacan وآندريه غرين André Green ـ كي لا نستشهد إلا ببعض أسماء حركة عارمة.

إلى جانب هذا الجيل اللاحق الثري، حيث لم يتوقّف التحليل النفسي عن التطوُّر والاغتناء بمفاهيم جديدة، ينبغي ألّا ننسى الملامح السلبية. إذ إنّ عدداً لا يُستهان به من تلامذة فرويد حوّلوه إلى مُعلِّم معصوم، كلّي القدرة، يجِب الإنصات إليه كما نُنصِت إلى نبوءة، أو تقليده حتى في أدقّ عاداته المُستهجَنة. إلى حدّ أنّهم انتهوا في بعض الأحيان بتحويل التحليل النفسي من مجالٍ للحرية إلى عقيدة للتسلُّط.

يبقى أنّ انحرافاتٍ كهذه تُعبِّر أوّلاً عن ضيق الأفق، وضعف أولئك الذين يقعون فيها مُهمِلين عظَمةَ فرويد بأكملها.

ما الذي يجب أن نقراه أوّلاً لفرويد؟

النص الأبسط كبداية هو بالتأكيد خمسة دروس في التحليل النفسي (سلسلة شامب ـ فلاماريون، 2011)، وهي مُحاضَرات ألقاها فرويد في جامعة كلارك سنة 1909.

وماذا بعد؟

حيث إنّ الدروس الخمسة تعكس بدايات التحليل النفسي وحسب، سوف نُكمِلها بقراءة مدخل إلى التحليل لنفسي، ونصوص فرويد حول الدين والثقافة (مستقبل وهم، اضطراب في الحضارة).

لنصوص فرويد كلّها تقريباً بداية مُريحة نسبياً. ومنذ شيوع حقوق مؤلّفاته، سنة 2010، ظهرت عدّة ترجمات جديدة.

سوف نتجنّب مُجلّدات المؤلّفات الكاملة في طبعة المنشورات الجامعية (PUF)، بإشراف جان لابلانش Jean Laplanche الذي يختلِق لُغةً جديدة، غامضة، وخرقاء، وبعيدة جداً عن أسلوب فرويد الرشيق باللُّغتين الألمانية والفرنسية.

ماذا نقرا عن فرويد للمُضيّ إلى ما هو ابعد؟

لا حصْر للمداخل إلى التحليل النفسي، وإلى المؤلّفات المُخصّصة لفرويد. في هذا المحيط، يُمكِن أن تكون نقاط الانطلاق هي الآتية:

Jacques Sédat, *Comprendre Freud* (Armand Colin, 2008).

Marthe Robert, *La Révolution psychanalytique. La vie et L'œuvre de Freud* (Petite bibliothéque Payot, 2002).

Paul-Laurent Assoun, *Freud, la philosophie et les philo-sophes* (PUF, "Quadrige", 2009).

André Green, *Illusions et désillusions du travail psychanalytique* (Odile Jacob, 2010).

الباب الثاني

مع العِلْم أو من دونه

إنّه سؤال العصر. السؤال الذي يقسِم الفلاسفة جذرياً، ويعبُر الفِكْر، ويتقاسم المدارِس، طبعاً، لكنْ بإلحاح لم يُكذّب أبداً. إذ لم يسبق، قبل القرن العشرين، أن نوقِشت العلاقة بين الفلسفة والعِلْم بهذا القَدْر، وبمثل هذه الحِدّة. فهي توجد بألف شكل. ومع ذلك، ليس هناك، بصورة عامّة، إلا خِياران.

من جانب، نظلّ مُقتنِعين بأنّ المعرفة العلمية وحدَها تُوفِّر طريق الوصول إلى نتائج حقيقية. إذاً المناهج، وبرنامج عمَل العلوم، وهيكلها المنطقي، وخطواتها المُحايدة والموضوعية هي التي توفّر نماذج إعداد الحقائق. حينئذٍ على الفلسفة أن تجعل من نفسها عِلْماً أو مُساعِدة علوم أو أن تُهمَل.

يُمكِن الاتفاق على أن "تجعل الفلسفة من نفسها عِلْماً" بعدّة طرُق. فإمّا أن تقوم الفلسفة على المعرفة العلمية، وتقتصِر على شرح نتائجها أو إجراءاتها، وتوضّح المفاهيم إذا لزم الأمر، و"تُنظّف الأدوات"، لكنّها لا تُنتِج شيئاً مُتميّزاً. وإمّا، على العكس، تصير عِلْماً مُستقلاً، وترتقي إلى مستوى موضوعية العلوم القاسية وصرامتها. ومهما كانت الصيغة المُختارَة، تُعَدّ المعرفة العلمية نموذج الحقيقة الأوحد.

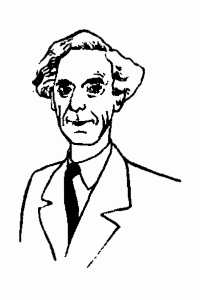
وبالمقابل، على الجانب الآخر، نُحاول التحرّر من العِلْم، والاحتجاج على فوقيّته، بل وتحطيم ادّعاءاته. وبالتالي، على الفلسفة أن تنتقِد - بحسب الحالات - غطرسة العِلْم أو عماه، وأن تُوصِّل بحثها في مجالاتٍ أُخرى غير مجال الصرامة الموضوعية (مثلاً في الذاتية، والغريزة، والشِّعر)، وأن تُبقي إمكانية نماذج أُخرى من الحقيقة غير العلمية مفتوحةً، وتحديداً في مجالات الأخلاق، والسياسة، وعلم الجمال.

يُجسِّد برتراند راسل الموقفَ الأوّل تجسيداً نموذجياً. فهو يَعُدّ في الواقع أنّ الرياضيات تمتلِك احتكار الحقيقة. من هذا المنظور، لا يُمكِن أن تكون الفلسفة إلا مُساعِدةً لها. وفوق ذلك، سوف يكون بالإمكان أن نتخلّى لها عن مجالات محكوم عليها بأنها غير يقينية، ومشهورة بأنّها خاضعة للعبة الآراء والمشاعر كالأخلاق والسياسة.

وبالمُقابل، يُمثِّل إدموند هوسرل مشروع فلسفة تصير عِلماً، وترتقي إلى مكانة المعرفة الصارمة. فهوسرل، وهو يدرس الوعي، ويُحلِّل أشكاله، وسيروراته، مؤسِّساً "عِلْم الظاهر" الذي تبنيه الظاهراتية، إنّما يُريد أن يُوجِدَ عملاً عِلمياً وسط الفلسفة ذاتها، مُستعيداً خطوة الإغريق الأصلية.

أمّا مارتن هايدغر فيُجسِّد، من جانبه، مفهوماً آخر للحقيقة. فهو إذ يُنادي بأنّ "العِلْم لايُفكِّر"، يُدين "نزع عقلانية" العالَم بالتقنية. وإذا مادعا، هو أيضاً، للعودة إلى الإغريق، فليس لكي يجعل الفلسفة عِلْمية، بل على العكس لكي يعود، من تحت ولادة الميتافيزيقيا التي يُحيط فيها ببداية العِلْم والتقنية، ويُنصِت إلى الكَون.

لقد عبرت المُجابهة بين هذه المنظورات المختلفة العصرَ بأكمله. وماتزال النقاشات في أيّامنا فائضةً، ومُتشعّبة، ومُتلاحقة. إذ نجِد عند راسل، وهوسرل، وهايدغر نقاط انطلاقها، في حالتها الوليدة، على شكلٍ خالِص تقريباً.



- **الاسم: برتراند راسل**

- **أمكنة وأوساط**

سُرعان ما صار الفتى الشابّ يتيماً في محيط من الامتيازات حيث الأسرة الأرستقراطية الكبيرة، المرتبطة بتاريخ طويل مع شؤون السياسة. فلاذ بمحبّته للرياضيات. وهكذا توحّدت الجامعة والسياسة على امتداد وجوده المُضطرب.

- **11 تاريخاً**

1872: ولادته في تريليش (في ويلز)
1890 ـ 1894: تابع دراسته في ترينيتي كوليج (كمبردج) حيث علّم لاحقاً.
1903: نشر كتاب مبادئ الرياضيات.
1910 ـ 1912: نشر مع آ. ن. ويتهايد كتاب مبدأ الرياضيات.
1918: دخل السجن بسبب انتمائه إلى حركة السلم.
1931: حصل على مقعد في غرفة اللوردات.
1938: علّم في شيكاغو وفي لوس أنجلس.
1940: مُنع من التعليم في مدينة نيويورك.
1949: حصل على جائزة نوبل للآداب.
1959: نشر كتاب تطوّري الفلسفي.
1966: أسّس محكمة راسل ضدّ جرائم الحرب في فيتنام.
1970: مات في 2 شباط/فبراير في ويلز.

- **مفهومه عن الحقيقة**

الحقيقة، في نظر راسل:
يُمكِن أن تكون موضوع الشرح الصارم في مجال المنطق،
هي موضوع القناعات فقط في الأخلاق والسياسة،
ينبغي أن تُسهِم في السلام قدر استطاعتها.

- **جُملة جوهريّة**

"كان همّي الدائم أن أكتشف ما يبلغه اليقين الذي بإمكاننا أن نمنحه لمعرفتنا من الاتّساع والدرجة".

- **مكانته في الفِكر المُعاصِر**

بحُكم أن عمل راسل أساسي في مجال المنطق والتفكير في العلوم، فأهميّته المعروفة على نطاق واسع، مُهمَلة اليوم غالباً في مَواطن اللغة اللاتينية.

الفصل الرابع

حيث يُرعِب برتراند راسل، مع حلّاق القرية، عُلماءَ الرياضيّات

"قادت حياتي ثلاثةُ مشاعر بسيطة راسخة في ذاتي رسوخاً لا يُقاوَم: الحاجة إلى الحُبّ، والتعطُّش إلى المعرفة، وتشاركي في الشعور الأليم مع أولئك الذين يُعانون جميعاً. ثلاثة مشاعر، كالرياح العاتية، كنَسَتْني من هنا وهناك في شوطٍ غريب الأطوار على مُحيطٍ عميق من القلَق الذي جعلني أُلامِس حتى حافات القُنوط". هكذا يُعبِّر برتراند راسل عن نفسه، في بداية سيرته الذاتية المُتكوِّنة من ثلاثة مُجلَّدات، المنشورة بين عامَي 1967 و1969. كان عمره في تلك اللحظة 95 عاماً. وبقِيَ دوماً على هذا القَدْر من الشَّغف.

إنّه شخصٌ من الفكر المُعاصِر حاسمٌ وآسِرٌ. ولكونه معدوداً في العالَم الناطق بالإنكليزية أحد أهم المُفكِّرين في التاريخ، فغالباً ما يجهله نسبياً العالَم الناطق بالفرنسية، أو حتى بُلدان أوروبا الجنوبية على الأعمّ. ومع ذلك، راسل هو أحدُ أكبر علماء الرياضيات في القرن العشرين، وفيلسوف من الطراز الأوّل يُمكِن أن يُعَدّ أباً للفلسفة التحليلية.

تجسيد العقل هذا هو أيضاً عاطفة. إذ تُشكِّل الحقيقة، والفلسفة، والعدالة إطار وجود راسل بأكمله. فقد بدأ ولَعُه بالحقيقة باكراً: دفعه حبٌّ حقيقي للرياضيات والبراهين. وحيث يَتِم وهو في أوّل سِنيِّ حياته ـ فقد أمّه في الثانية من عمره، وأباه في الرابعة ـ ولكونه ابنَ فيكومت أمبرلي، ووريث أرستقراطية إنكليزية كبيرة، فقد لاذ بمكتبة العائلة الضخمة. وبفضل أخيه، اكتشف الهندسة من خلال كتاب الأصول لأقليدس وباتَ مبهوراً بصرامة الرياضيات. ولا مبالغة في الكلام هنا عن الحماسة:

راسل نفسه يقول إنّ الرياضيات ولّدت فيه "انطباع نعمةٍ حقيقية، وحميّة" ومنَحتْه "الشعور بأنّه أكثر من إنسان".

لا شكّ في أنّ شغفه الأصلي هو اليقين. إذ لن يتوقّف عن التساؤل عمّا يُمكننا معرفته معرفةً مضمونة، لا تتزعزع، ولا تُهدَم. اقترنت فرحته الأولى، وهو طفل، باكتشاف أنّ كلّ شيء في الرياضيات يُبرهَن، ولا شيء يبقى في الظلّ أو في الغموض. وكان تمرُّده الأوّل حين أدرك استحالة برهان البديهيات. لأنّ هذا، في نظره، قضية حيوية.

أنقذَتْه الرياضيات

يعترف راسل بأنّه غالباً ما فكّر في الانتحار في مطلع شبابه. لكنّه يُضيف قائلاً: "لم أنتحِر لأنّني كنتُ أُريد أن أزداد معرفةً بالرياضيات". والحقّ أنّه أحبَّ في الرياضيات "ما ليس إنسانياً": الإحساس باكتشاف يقينيات وحقائق أكثر فعاليّة، وقوّة، وجوهرية من قُدرتنا على البرهان بصورة طبيعية. ثمّة إذاً في نقطة انطلاق مساره هذا التعلّق الفريد: هذا الرابط العاطفي العميق بالعقل، والاستقراء، والمنطق، والتجريد.

وبالتالي ليس مُصادفة أن يصير برتراند راسل بسرعة فائقة واحداً من أكبر علماء الرياضيات في العصر الحديث. فبعد دراسته في ترينيتي كوليج حيث اهتمّ على الأخصّ بمذهب الفيلسوف المثالي برادلي Bradley، اكتشف عمَل بيانو Peano الذي يُدافع عن فكرة ضرورة "تبسيط حقائق" الرياضيات.

فما دلالة هذا المصطلح التقني؟ الأمر مُتّصل بتأسيس الرياضيات على أقل عدد ممكن من المُسلّمات، هذه الفرضيات التي علينا أن نعدّها بديهية، على الرغم من أنّها لا تُبرهَن. ثمة هنا فضيحة بالنسبة للعقل: كيف نبني على ما لا يُبرهَن صرحاً حيث يستحيل أن يكون صحيحاً إلّا ما تمّ بُرهانه؟

يُحاول تبسيطُ الحقائق أن يُقلِّل - قدر الإمكان - عدد المُسلّمات التي يقوم عليها صرح الرياضيات الكامل. هذا البرنامج من العمل قاد راسل إلى أن ينشُر

سنة 1903 كتاب مبادئ الرياضيات. وتابع مهمّته، برفقة ويتهايد، من خلال كتابة مؤلّف ضخم من ثلاثة مُجلّدات، صار إنجيل عُلماء المنطق والرياضيات: مبادئ الرياضيات المنشور بين عامَي 1910 و1913. يسِم هذا المؤلَّف خطوة أساسية من خطوات التفكير في التكوين المنطقي للرياضيات.

حِسابُ شكلِ البراهين

كذلك يُصلِح هذا العمل، إلى حدٍّ كبير، المنطق الصوري ذاته. إذ كان المنطق، منذ أرسطو، مُركّزاً بشكل أساسي على آليّاتٍ بسيطة نسبياً تسمح بتمييز أشكال البراهين الصالحة وأشكالها غير الصالحة. فأرسطو، في نهاية المطاف لم يُجاوِز أبداً تصنيف أشكال البراهين. بينما ترتكز الخطوة التي قطعها راسل ووايتهايد، والتي أسّست المنطق الحديث فعلاً، على إدخال العلاقات بين الفرَضيّات في عالَم البرهنة الصورية. وهذا ما يتطلّب بعض الشروح.

تعني كلِمة "فرضية" هنا خطوة مُختزَلة إلى أبسط تعبير عنها: "يهطل المطر" أو "سُقراط فانٍ". إنّها "فرضية صُغرى" أو ذريّة proposition «atomique» ـ فرضية غير قابلة للقسمة، والتجزئة ـ تُكوِّن وحدةً أساسية في ضروب الخطاب والدلالة. وسوف يُبرهِن راسل ووايتهايد إمكانية تنظيم "حِساب الفرضيات" وتطوير جَبْرِ قِيَمها الحقيقية.

هنا نُعانِق المثلَ الأعلى لجعل الفِكر رياضياً ـ هذا الحلُم القديم الذي عبّر عنه لايبنتز خاصةً. إذ كان يأمل، حين اختلق "خاصّية عامّة" ـ عِلْم جَبْر أفكار ـ أن يُطابِق كلَّ فكرةٍ مع رمز. حيث يُجابُ على سؤال "هل الله موجود؟"، بالقول: "هيّا نحسِب!". وسوف نحصل على الحلّ الدقيق دقّةَ عملية حسابية.

نظنُّ أنّ برنامج راسل ووايتهايد بعيد جداً عن تحقيق حلُم كهذا. غير أنه يسمح بكثير من التقدُّم في إنشاء البراهين. إذ يُمكِن، من الآن وصاعداً، مع حِساب الفرَضيّات، وحساب المحمولات لاحقاً، بيانُ أنّ هذا الشكل من البرهنة صحيح، وذاك الشكل ليس صحيحاً، تماماً مثلما نحسِبُ قيمةَ مُعادَلة.

لهذا السبب، راسل هو فعلاً مؤسِّس الفلسفة التحليلية. والحقّ أنّ عدداً من المسائل الفلسفية لا تصدر، في منظوره، عن عموميّات. وهي ليست ثرثرة، ولا مأزقاً أبدياً. وقد تكون، في بعض الأحوال، تماماً كمسائل الرياضيات أو كالمسائل العلمية، موضوعَ برهنةٍ، ونظرةٍ رياضية، وحلٍّ نهائي. أو بالأحرى قد تُستبعَد بوصفها أسئلة أُسيء طرحُها، وأخطاءً في المنظورِ أو في التركيب. ثمّة إذاً أثر حاسم في فلسفة الضرورة المنطقية الخاصّة بفِكر راسل.

المُفارَقةُ القاتلة

يُعتقَد، للوهلة الأولى، أنّ هذه حكاية أطفال. ففي قديم الزمان، كان الرجال، في إحدى القرى، يحلقون ذقونَهم بأنفسهم، بينما كان يستعين آخرون بالحلّاق. لدينا إذاً مجموعتان مُتميِّزتان: مجموعة الرجال الذين يحلقون لأنفسهم، ومجموعة الرجال الذين يحلق لهم الحلّاق. لكنْ إلى أيّة مجموعة ينتمي الحلّاق؟ هو يحلق لنفسه، وبالتالي يجب تصنيفه في المجموعة الأولى. لكنّه الحلّاق، وبالتالي سيشعر، وهو يحلق لنفسه، أنّه ينتمي إلى المجموعة الثانية. هذا مأزق.

هذه الحكاية هي النسخة الأبسط لِمُفارقة اكتشفها راسل سنة 1903. حينئذٍ بدأت نظرية المجموعات تتكوّن بالتحديد نتيجة الدفع الذي أحدثته أعمال عالِم الرياضيات غُتلُب فريج Gottlob Frege صاحب المُساهمة المُتميِّزة في عِلم المنطق. لكنّ فريج لم يتوقّع هذه الصعوبة. فوجّه إليه راسل رسالة يعرِض فيها المُفارقة التي قوّضت الصرح الذي كان عالِم الرياضيات قد بدأ بتشييده.

فمع هذه الحكاية البسيطة، نصبح أمام مُفارقة منطقية عويصة. وقد تجعلها نسخةٌ منها مُطوَّرةٌ قليلاً مفهومةً بطريقة أفضل. إذ يُمكِن أن نُميّز في مجمع صُوَر، أو في دليل هاتف، أولئك الذين يُشيرون إلى أنفسهم، وأولئك الذين لا يُشيرون. مثلاً، دليل هاتفي يُعطي عنوان المؤسَّسة التي أصدرته، وآخر لا يُعطيه. وإذا أردنا الآن أن نصنع دليلَ الأدلّة الهاتفية التي لا تُشير إلى نفسها، فهل علينا أن نُدرِج في الدليل عنوان أولئك الذين صنعوا هذا الدليل؟

لا حلَّ للمُشكلة. في الواقع، إذا وضعنا هذا العنوان في الدليل، فسوف ينتمي إلى فئة الأدلّة التي تُشير إلى نفسها، وبالتالي لا يجوز أن يكون في اللائحة، نظراً لأنّ الأمر يتعلّق بكتابة الأدلّة التي لا تُشير إلى نفسها. وبالمقابل، إذا لم نضع العنوان، فسوف يتعلّق الأمر بدليل لا يُشير إلى نفسه، وبالتالي يجب أن يكون في اللائحة.

كان المَخْرَج، من زاوية نظرية المجموعات، إقرار عدم إمكانية أن تكون المجموعة عُنصراً من ذاتها. غير أنّ الدرس يمضي بوضوح إلى ما هو أبعد من ذلك. فقد لوحِظ، خلال هذه السنوات المفصلية حيث تعزّزت الأبحاث حول أُسس الرياضيات والمنطق، أن القليل - كتفصيل منسيّ، ونقطة مُهملة - يكفي أحياناً كي يتضعضع صرْحٌ كنّا نعتقِد أنّه متين.

هكذا أتى الفتى راسل ليهدِم بعدّة سطور عمَل فريج، قبل أن يقع بدوره ضحية سوء حظّ مُشابِه. في الواقع، بعد عدّة سنوات قوّض شخص اسمه لودفيغ فيتغنشتاين، بالقَدْر نفسِه من المُباغتة والجذرية الصَّرْحَ الذي شيَّدَه راسل. فالعمل في المنطِق، خِلافاً لما يُمكِن أن نعتقد، مهنةٌ محفوفة بالمخاطر.

بين العقيدة والمعرفة

لئن قرّب راسل الفلسفة والعلم في نصوص شبابه هذه، فقد نزع فيما بعد إلى أن يُحدِّد موضِع الفلسفة بالأحرى بين اللاهوت والعلم. إذ عَدَّ اللاهوت تأمُّلاً في مسائل يستحيل برهانها. بينما يُقيم العلم، بالمقابل، معارِف صحيحة وأكيدة في موضوعات مُحدَّدة بوضوح. تُشكِّل الفلسفة، في نظر راسل، نوعاً من أرضٍ خالية بين الاثنين: تصدر عن العلم بصرامتها، بإرادتها في البرهنة واليقين العقلي، ومع ذلك فهي تُعالِج موضوعات يصعُب الإلمام بها أو يُثير وجودها الريبة، مثلما يفعل علم اللاهوت.

هذا الموقف الوسَط يترك في الفلسفة مكانة حاسمة للشعور، والعاطفة، والتأثيرات التي لا مكان لها في العِلْم. إذ ليس راسل عالِم رياضيات مُقتدِر

وحسْب، وروح علمي عظيم، وعالِم منطق من الدرجة الأولى. بل هو أيضاً كاتب أخلاقي، وفيلسوف في علم الأخلاق، ورجل سياسي من نوعٍ أصيل.

وَسَمتْ نتائجُ المواقف التي اتّخذها قسطاً كاملاً من حياته. فقد دخل السجن خلال الحرب من 1914 إلى 1918، بسبب إدانته بالدعوة إلى السِّلْم ومُعارضة الحرب. وفي أثناء الأشهر الستة التي قضاها في زنزانته، كتب مقالاً عن فلسفة العلوم... وما هذا إلّا بداية حياة عامّة مضطّربة، حيث تشابكت البلبلة الناتجة عن صراحته بشكل دائم مع مهنته العلمية. ففي الواقع، يُعارِض راسل الأعراف البورجوازية داعياً إلى الحرية الجنسية، وتحديداً عند المُراهقين، ومُكافِحاً من أجل التساهل بخصوص مُختلَف تجلّيات الجنس.

كان هو نفسه مُتزوّجاً، على التوالي، بأربع نساء، وقد أثارت حياته العاطفية والسياسية القيل والقال إلى درجة أنّها صارت مثار فضيحة. ففي عام 1940، حيث كان عليه أن يُعلِّم في الولايات المتحدة الأمريكية، أُقيل من أهليّة التعليم بسبب مواقفه العلنية التي تؤيّد الإجهاض، وحرية القاصرين الجنسية.

من الواضح أيضاً أنّه كان مولَعاً بالاستفزاز المُتلازِم مع إرادته في ألّا يُقدِّم أيّة تنازُلات في القضايا التي تبدو عادلة في نظره. حيث أدان، بدءاً من عام 1910، في كتابه عناصر الأخلاق، أغلال الأحكام المُسبقة، وضيق أُفق أحكام مُعاصريه، وانتقد بشدّة بلادة المحظورات الدينية، وعارضها ببحثٍ يتشبّث بالحُبّ، والسعادة، والحُريّات.

لهذه الأسباب يُعَدّ راسل مُناصِراً جريئاً للسلام - باستثناء فترة الحرب العالمية الثانية حيث أدرك أنّ الوقوف ضدّ النازية أفضل من الوقوف ضدّ الحرب. غير أنّه، بدءاً من سنة 1920، انتقد أيضاً الشمولية الشيوعية ناشراً، بالتحديد بعد عودته من الاتحاد السوفييتي حيث التقى لينين، كتاب نظرية البلشفية وتطبيقها.

لاحقاً، وبعد حصوله على جائزة نوبل على مجموع أعماله، أسَّس مع أينشتاين لجنة ضدَّ استخدام الأسلحة النوويّة. ثُمّ أسَّس محكمة راسل ضدّ

جرائم الحرب الأمريكية في فيتنام، وسرعان ما التحق به جان بول سارتر. حقّاً كان ينفخ الحياةَ في وجوده نشاطٌ مُناضِلٍ من أجل حرية التفكير والعيش، وحقوق الإنسان.

اتّسم راسل، عالِم الرياضيات العاشِق المولَع بالحقيقة والعدالة الاجتماعية، بطابع العقلانية العميق. وكان يرفض على وجه التحديد الإيمان بالعقيدة المسيحية. ففي عام 1957، نشر كتاب لماذا لستُ مسيحياً، ممّا لم يُصلِح علاقاته مع قسم كبير من الرأي العام البريطاني والأمريكي.

ما يُميِّزه أخيراً هو أنّه يُجسِّد بالفعل رغبةَ الحريّة بأشكالها كافّةً - النظرية والعملية، من أكثرها تعقيداً إلى أكثرها بساطة. وسؤاله المركزي هو: هل تستطيع الكائنات البشرية أن تعرف شيئاً معرفة يقينيّة؟ الرياضيات تشغل جزءاً من هذا البرنامج. لكنْ، في مجال الأخلاق، لا وجود في النهاية إلّا للمشاعر والعقائد. وينبغي أن تكون هذه العقائد أقل ضرراً ومُحتمَلة قدر الإمكان. لهذا ينبغي أن تؤسَّس، في نظر راسل، على أفضل المشاعر، تلك التي بإمكاننا الإحساس بها بخصوص الكائنات البشرية من خلال التعاطُف - الضمان الأوحد لتخفيض كمية الظُّلْم والمعاناة الموجودة في العالَم.

في نهاية المطاف، تحتلّ حياة برتراند راسل الطويلة ومؤلّفاته العديدة مكاناً هامّاً ضمن مُغامرات الحقيقة في القرن العشرين. وتبقى صياغة التباين الأساسي الذي يخترق حياته ومؤلفاته بسيطة: ثمّة من جانب، حقائق العِلْم القابلة للبرهان والتطبيق، ومن جانب آخر، الخيارات العاطفية للأخلاق والسياسة التي يُمكن أن نعقد الأمل فقط على أن تكون أقلّ سوءاً ما أمكن. وهذا يتطلّب الشجاعة والمُقاومة.

ما الذي يجب أن نقرأه أوّلاً لراسل؟

Histoire de mes idées philosophiques (Gallimard, "Tel", 1989).

وماذا بعد؟

Introduction à la philosophie mathématique (Payot, 1991).

Essais sceptiques (Les Belles Lettres, 2011).

ماذا نقرأ عن راسل للمُضيّ إلى ما هو أبعد؟

Russell, d'Ali Benmakhlouf (Les Belles Lettres, 2004).

La Philosophie mathématique de Russell, de Denis Vernant (Vrin, 2000).

☜ مع برتراند راسل، يُقدِّم المنطق نماذج للتفكير بالحقيقة وفق طريقةٍ صُوريّة خاصة بمعزِل عن كلّ اعتبار ذاتيّ.

☜ مع إدموند هوسرل، يُحتفى بالمنطق والرياضيات على السواء، لكنْ بُغيةَ تحويلِ الفلسفة ذاتها إلى معرفة صارمة للذاتية، وذلك من خلال مُقاربةٍ منهجيّةٍ لحقائق الوعي.

- **الاسم: إدموند هوسرل**



- **أمكنة وأوساط**

الجامعة الألمانية في نهاية القرن التاسع عشر، والعقود الأولى من القرن العشرين (هال، غوتنجن، فريبورغ) بين العلوم الصحيحة والفلسفة.

- **11 تاريخاً**

1859: ولادته في بروزنتز في مورافيا

1887: بعد دراسة الرياضيات والفلسفة، قدّم أطروحة في الرياضيات عن مفهوم العدد.

1891: نشر كتاب فلسفة الحساب.

1900 ـ 1901: نشر كتاب أبحاث منطقية.

1913: نشر كتاب أفكار موجّهة من أجل علم للظواهر.

1916: درّس في جامعة فريبورغ..

1927: خلفه هايدغر في رئاسة جامعة فريبورغ.

1929: ألقى محاضرات في باريس وستراسبورغ (تأمّلات ديكارتية).

1933: أصبح ممنوعاً من دخول مكتبة فريبورغ نتيجة تطبيق نظام هتلر إجراءاتٍ ضدّ اليهود.

1935: ألقى مُحاضرات في فيينا وبراغ (أزمة العلوم الأوروبية، والظاهراتية المُتعالية).

1938: مات في فريبورغ وأوصى قبل موته أن يُحرَق كي لا يُدنِّس النازيّون قبرَه.

- **مفهومه عن الحقيقة**

الحقيقة، في نظر هوسرل:

تقوم على مُثُل مُستقلّة وفق نموذج قريب من نموذج أفلاطون،

يُمكن أن تبلغها معرفتنا العقلية،

يُمكِن أن تسمح بتحويل الفلسفة إلى "عِلْم صارم".

- **جُملة جوهريّة**

"كلُّ وعي هو وعيٌ بشيء ما".

- **مكانته في الفِكر المُعاصِر**

حاسمة بقدر ما سوف تسِم الفكرة التي دشّنها ـ بوصفه مؤسِّس الظاهراتية ـ القرن العشرين بأشكال مختلفة. واليوم يمتدّ تأثير هوسرل مع الاكتشاف المنهجي لكثير من نصوصه التي نشرت بعد موته.

الفصل الخامس

حيث يُوقِف إدموند هوسرل العِلْم على حافة الهاوِيَة

مشروع هوسرل الذي طبعت تداعياتُه فِكرَ العصر كلّه هو أن يجعل من الفلسفة عِلْماً. بدأ هوسرل، مثل راسل، بدراسة الرياضيات. الهدَفُ الأوّل لمشروعه النظري أن يكون علمياً يدعمه منهجٌ قائمٌ بشكل كامل على العقلانية. إذ أمِلَ من خلال التحليل العقلاني للمسائل والمشكلات أن يتوصّل في مجال الفلسفة إلى يقينيات حقيقية مُتطابقة مع يقينيات العِلم.

تقوم أعماله الأولى على مسائل رياضيات خالصة، ترتبط تحديداً بعمل عالِم الرياضيات غُتْلُب فريج. فقد باشر دراسات فلسفية وهو يُتابعها. وشيئاً فشيئاً عثر على الأسئلة التأسيسية للميتافيزيقا. بمعنى أوّل، أحيا هوسرل المشروع الإغريقي، وخصوصاً مشروع أفلاطون: إدراك ماهيّات خالدة، مُثُل - أشكال idées-formes موجودة في ذاتها، مستقلّة عن ملَكاتنا العقلية أو عن بُنى دماغِنا. في هذا التوجُّه، مرّ هوسرل عبر تحليلات مُخصّصة للمنطق. إذ عمِل مأخوذاً بحركة عصره، مثل راسل أيضاً، على ما يُعطي الرياضيات صرامتها الأولى: على قواعد الفكر ذاتها.

وفي الواقع، انصرف هوسرل انصرافاً كاملاً إلى تأليف كتابٍ من عدّة مُجلّدات عنوانه أبحاث منطقية. هذه التسمية لا تُرجِع فقط إلى منطق صُوري، إلى حساب فرضيات نفّذه راسل ووَيتهايد في الفترة نفسها في كتابهما مبادئ الرياضيات. لأنّ كتاب أبحاث منطقية لهوسرل لا يتعلّق جوهرياً بخلع طابع الرياضيات على البراهين أو على الجوانب الصوريّة الخالصة للاستنتاجات. لذا لا

بُدّ أن يُقصَد، في مُفردة "منطق" ذاتها، معنى المُفردَة الإغريقية القديمة لوغوس - أيّ "الكلام" و"العقل" معاً.

قضية أولى: براهيننا تُكوِّن جُمَلاً. إذ لا تتصوّر ذاتها من دونها، ومن دون شكل تنظيمها الخاصّ. إذاً يتفحّص هوسرل الشروط التي بموجبها تستطيع جُملُنا أن تتوجّه صوب أُفقِ حقيقةٍ مُعيّنة. ينبغي أوّلاً أن تُشكّل هذه الجُمَل "تعبيرات جيّدة الصياغة" - وأن تتلاءم مع قواعد تركيب اللغة التي تُقال بها. مثلاً، جُملة "أخضر هو حيث بما أنّ" vert est où puisque، ليست جيّدة الصياغة: حيث يتجاور فيها مبتدأ، وخبر، وظرف، وشبه جملة من دون إنتاج معنى ولا جملة مُفيدة. فنحن أمام سلسلة من مُفردات فرنسية بعضها بجانب بعضها الآخر - ولا شيء أكثر من ذلك.

أن تكون الجُملة جيّدة الصياغة ليس إلا الشرط الأوّل فقط. وإذا سألت: "هل الرأسمالية بُرتقالة؟" أو "هل طعم المجتمع الصناعي حُلو؟"، فهذه الجُمَل جيّدة الصياغة، وتخضع لضرورات التركيب. غير أنّها لا تُفيد معنى حقيقياً: هذانِ السؤالان الصحيحان نحوياً لا يتطابقان مع شيء.

إعادة بناء الفلسفة

لئن التزم فكر هوسرل بداية بهذه الطريق، فهو يمضي إلى ما هو أبعد منها بكثير. إذ يُدشّن تغييراً جذرياً في توجُّه التفكير. يرتكز مشروعه في الواقع على إعادة بناء الفلسفة بمنحها قواعد جديدة. تُذكّر خطوته، من وجهة النظر هذه، بخطوة ديكارت. وليس من باب المُصادفة أن يكون عنوان أحد كتُبه الأساسية تأمّلات ديكارتية (1929) - تكريماً لكتاب ديكارت تأمّلات ميتافيزيقية.

وبالطريقة نفسها التي أراد ديكارت أن ينطلِق بها من الصفر، ويُعيد بناء الفلسفة، أراد هوسرل أن يُجدِّد التفكير بمشروعه المؤسِّس: الوصول بوسيلة العقل وحدَها إلى يقينيات من نموذج علمي، إلى معارِف أكيدة حقاً. وينبغي، كما يقول "العودة إلى الأشياء ذاتها"، وهي المُثُل، الجواهر، الأشكال المثالية التي

يسمح لنا عقلُنا بمعرفتها. إنّ مشروع هوسرل أفلاطوني في جوهره: يقوده إلهامه إلى بلوغ الحقائق الخالدة، أو إلى البحث عنها على الأقلّ.

قوّة هوسرل هي بيانُه أنّ هذه المثُل ـ مهما كانت مُجرّدة أو نظرية ـ مُتأصّلة في التجارب المحسوسة لحياتنا. هذا الربط النادر جداً بين التجريد الخالص والتجربة الأوّلية إنّما هو في صميم النظام الجديد الذي يُسمّيه هوسرل بـ : "الظاهراتية" التي شكّلت طيلة القرن العشرين واحدةً من كُبرى المدارس الفلسفية المُعاصرة. وإذ شكّلت بمفردها قارّةً كاملة، فقد أكّدت التأثير الهائل لهوسرل الذي طواه نسيانٌ نسبيّ.

ظاهراتية: المُفردة "وحشيّة" ـ غير رشيقة، وبليدة ـ على الرغم من أنّها مُشتقّة من جذور إغريقية. غير أنّها لا تتضمّن شيئاً يصعُب فهمُه. الظاهرة هي ما يَظهَرُ لوعينا. وكلِمة *Phaïnomai*، في الإغريقية القديمة، فعل معناه "لَمَعَ" ـ كإشعاعات الشمس على أمواج البحر ـ "لَمَعَ" و"ظَهَرَ" أيضاً. والظاهرة، في منظور الفلسفة الإغريقية، هي ما يظهر لنا من العالَم، ما يُقدِّم لنا لنراه.

بإمكاننا أن نتساءل دوماً عمّا يكون الواقع النهائي، ونسأل عمّا إذا كان ما نُدرِكه مُتطابقاً مع واقع العالَم أم لا، غير أننا لا نستطيع أن نشكّ في أنّ هذه الظواهر موجودة بالفعل. وعمل هوسرل الفلسفي والمفهومي يرتكز على عطاء العالَم. حيث تغدو أشكال ظهور الأشياء لوعينا مجال تجربته النظرية.

إذاً كيف تظهر لي هذه الأشياء؟ وبأية طريقة يلتفت وعيي صوب الأشياء؟ وكيف أعرِف أنّ أمامي شجرة أو كأس ماء أو صديقاً يُحدِّثني؟ وما السيرورات التي تجري في ما أعيش، وأُحِسّ، وأُفكِّر؟ وكيف أُحوِّلها إلى مفاهيم؟ هذه هي تساؤلات هوسرل.

لقد أراد تطوير تحليل منهجي خالِص، مفهومي ونظري، لما نُحِسُّه. لا يتعلّق بحثُه بما يحدث في العصب البصري أو في عُصبونات ذاك الذي يرى كأسَ ماءٍ أمامه. ولا يُختزَل، مع ذلك، إلى ألّا يكون سوى استحضار شِعري أو لُغويّ بسيط للرؤية. إنّما الهدف أن يُحلِّل بطريقة صارمة حقاً، لكنْ فلسفية فقط،

ما هو موجود، كلّ ما هو مُعطى، وكلّ ما يتحوّل في هذا الظاهر: كأس ماء أمامي على الطاولة.

لماذا هذه الخطوة مُتفرِّدة؟ تنقسِم البحوث، قبل هوسرل وبعدَه، إلى قسمَين. نُصادف من جانب "فلسفات المفهوم"، وفق تعبير شائع. هذه الفلسفات تُهمِل ما يعيشه الفرد نظراً لارتكازها على العلم، والمنطق، ونظريات الرياضيات. وهي تُفضّل أسئلة المعرفة والنظرية على الذاتية والمُعاش. وبالمقابل، تخصِّص ما ندعوها بـ "فلسفات الوعي" مكانةً أساسيةً لوجودِ الذات، وللسيرورات التي نصير بها ذاتاً. بقي التناقُض عميقاً بين وجهَي الفلسفة هذَين، طيلة القرن العشرين.

يعود الطابع المُتفرِّد لهوسرل إلى حقيقة أنّه وصل إلى الاحتفاظ بالقِسمَين معاً. إذ أراد أن يؤسِّس عِلم مفاهيم قادراً على الأخذ بالحُسبان السيرورات العاملة في الوعي. وهكذا أصبح على مفصل هاتين الطريقتَين المُتعارضتَين في الفلسفة المعاصرة اللتَين، بصرف النظر عن عمله، لن تتوقّفا عن تبادُل التجاهل والتصادُم.

أيّ وعي؟

تكمن الفائدة الكُبرى للظاهراتية في الفهم الجديد للوعي الذي تُدشّنه. إذ يُوضّح هوسرل نشاطه بدل أن يتصوّر الوعي بوصفه خاصيّةً بعضِ الأفعال النفسية، أو بوصفه مَقدِرةً على التوقُّع. فمن غير المُمكِن بلوغ الوعي الوحيد، الفارغ، أو "الخالِص"، المُجرَّد من كلّ شيء. لأنّه لا يتجلّى إلّا على شكلِ وعيٍ بالجوع، أو بالعطش، أو بالألم، أو بِرغَد العيش، بالنور أو بالغبَش، بالبرد أو بالفتور...

يقول هوسرل: "كل وعي، وعي بـ ...". هذا الإثبات المشهور قاده إلى اكتشاف ما يدعوه بالقَصْديّة - وهذا أحد المفاهيم المؤسِّسة للظاهراتية. القصدية هي حركة الوعي عندما يستهدِف شيئاً. فإذ نظرت إلى كأس الماء الموجود أمامي، لا أتلقّى في وعيي "انطباع كأس ماء" - كما تتلقّى شاشةٌ صورةً، أو

كما يتلقى وعاءٌ مُحتوى معيّناً - لأن وعيي ليس عُلبةً ولا وعاءً تنسكِب فيه مُعطياتٌ آتية من الخارج. وعيي ليس سلبياً.

الأمر مُعاكِسٌ تماماً كما يؤكِّد هوسرل، فالوعي هو الذي يُوجِّهني صوب الكأس أو صوب الشجرة التي أنظر إليها. إنّ التفاتة إدراكية، إنْ أمكن القول، خاصّة بهذا الشيء الذي أستهدِفه، تتوجّه صوب وعيي. هذه القصدية لا تلتبِس بالشيء: لا أقول مُسبقاً إنني سأنظر إلى هذه الكأس من الماء، لكن، وأنا أراها، "أبنيها"، إذا جاز القول، بقَدْر ما أراه. لأنّ الإدراك ليس كاملاً أبداً، ليس تامّاً ولا مُعطىً سلَفاً.

يتهيّأ الإدراك من خلال مُخطَّطات (*Abschattungen* بالألمانية): إذا حرّكتُ رأسي قليلاً، فسوف أرى كأس الماء من زاوية مختلفة، وإذا نظرتُ إليها من فوق، فلا أعود أرى إلا دائرة، وإذا نظرتُ إليها من الجانب، سأراها مختلِفة أيضاً. لأنّ وعيي موجود دوماً في موضِع مُحدّد: إذ لا أرى شيئاً "من الجوانب كلّها معاً". في كلّ نظرة يظهر "طيف" كأس ماء مُحدّد، مُخطط جديد، مُرتبط بالوضعية التي أوجَدت فيها.

بغية إعادة بناء هذه الكأس "بكمالها"، يُطوِّر وعيي ما يراه، ويبني على ما هو مُدرَك. وبالطريقة نفسها، عندما أتعرّف شخصاً من ظهره أو من منظر وجهه الجانبي، لا أحتاج إلى رؤيته كاملاً. لأنّ وعيي يبني الرؤية الشاملة انطلاقاً من رؤية جزئية.

وبغية أن يُفضي هوسرل بمشروعه في جعل عيشنا البسيط للعالَم حقلَ دراسة عقلانية إلى نتائج حسَنة، يستأنف ويُغيِّر مفهوماً من مفهومات اللاأدريِّين الإغريق هو تعليق الحُكم *épochè*(*). فحيث إني لا أعرف إن كان ما أشعر به صحيحاً أم خطأً، أضع تأكيدي بين قوسَيْن. وقد أقْلَم هوسرل هذا المفهوم ليجعل منه أداة منهجية في استقصائه الظاهراتي.

(*) تعني هذه الكلِمة في اليونانية القديمة "وضَع بين قوسَين" - المترجم.

تتطلَّب الظاهراتية أن يكون "موقفنا الطبيعي" من العالَم مُعلَّقاً: لِداعٍ منهجي، سوف نضع بين قوسَين ما اعتدنا على التفكير فيه، والاعتقاد به عفوياً. وهكذا، إذا أردتُ أن أدرس بدقّة ما يتكوّن منه وعيي الذي يدرِك هذه الكأس من الماء، فيجب عليّ أن أستبعد كلّ ما هو نزوع معتاد، أي الموقف الطبيعي، كي لا أُبقي إلّا الظاهرة.

العقلُ أو الهمجيَّة

على الرغم من تحليلات الظاهراتية الصارمة وأسلوبها الوعِر غالباً، ولّدت عند الفلاسفة صدىً عميقاً، وإرثاً مُتعدِّد الأشكال. يعود هذا النجاح من دون شكّ إلى المزج الخاصّ بين نقاط انطلاق ملموسة، مُتأصِّلة في الأشياء والوقائع المُعاشة، في المواقف الأكثر جماعية، ويعود، من جانبٍ آخر، إلى إرادة التفحُّص الدقيق، العقلاني والمفهومي. وقد اكتشف سارتر بافتتان، وهو يقرأ هوسرل، أنّ بإمكاننا الحديث عن فنجان قهوة ونحن نُمارس الفلسفة بطريقة صارمة. إذ يُعَدّ سارتر من بين أوائل أتباع الظاهراتية، حاملَ فكرة القصدية إلى الفكر الفرنسي قبل الحرب العالمية الثانية.

ينبغي ألّا ننسى أن عمل هوسرل أتاح إمكانية عدّة مؤلّفات فلسفية عظيمة في القرن العشرين. وما كان تخيُّل الوجودية مُمكِناً من غير مَساهمة الظاهراتية، لكنْ يجب أن نقول الشيء نفسه في فلسفة إيمانويل ليفيناس أو في فلسفة موريس ميرلو - بونتي أيضاً. وفي الآونة الأخيرة، يعتمِد جاك ديريدا مُباشرة على فِكر هوسرل. ولا يُمكِننا في النهاية أن نُغفِل تلميذ هوسرل البارز، أحد أبنائه الروحيّين الذي قتلَ أباه: مارتن هايدغر.

بعد أن كان هايدغر قاتِلَ هوسرل، خلَفَه في الكُرسيّ الفلسفي في جامعة فريبورغ. وهو، بمعنى أوّل، مرهون بإرث الظاهراتية. لكّنه غيّرها بدرجة كبيرة من القطعية جعلت منه مُدمِّراً لها. فالخطّ الفاصِل بين هوسرل وهايدغر يخصُّ العلاقة مع العلم والعقلانية. الأمر، في نظر هوسرل، مُتعلِّق بجعل العقل ينتصِر. وسيتعلَّق، في نظر هايدغر، بنقدنا للعقل، وسعينا جاهدين للمُضيّ إلى ما وراء

الفكرة الميتافيزيقة التي تُجسّدها على أكمل وجه أسماء كلٍّ من أفلاطون وسُقراط وديكارت.

الخطّ الفاصل بينهما سياسي أيضاً: سوف يلتحق هايدغر بالنازيّة، بينما سعى هوسرل ـ ذو الأصل اليهودي من جانب الأب والأمّ ـ بدَل ذلك إلى مَنْع الفكر الفلسفي من أن يغرَق في الشمولية.

على حافةِ الهاويَة

نَصُّ هوسرل الأكثر تأثيراً، من وجهة النظر هذه، كتابُه الوصائيّ، هو الذي سمّاه قرّاؤه بصورة أليفة أزمة العلوم الأوروبية والظاهراتية المُتعالية. أساسه المحاضرة التي ألقاها سنة 1935، وحوّلها لاحقاً إلى كتاب، بعد أن اختزلها إلى حدٍّ كبير.

أطلق في مُحاضرته صرخةَ إنذارٍ ضدَّ صعود اللاعقلانية في أوروبا، لكنْ أيضاً، وبوجهٍ خاص، ضدّ فقدان المعنى الأصلي للمشروع الفلسفي. فقد تحرّرتِ العلوم من حركة الفكر التي ولّدتها في اليونان. وبذلك، نسيَت المشروع الذي أوجدها. وبغية مُعالجة هذا النسيان، نادى هوسرل بالعودة إلى الروح الإغريقي. إذ يجِب، في نظره، إصلاح العقل الأوروبي، العنصر المؤسِّس لـ "إنسانية عقلانية"، المُعرَّف مع الفلسفة وبها، وليس بمجرّد الانطلاق من عادات أو من "ملامح إناسية" وحسْب.

إذاً هوسرل يُدافع عن حقيقة عقلانية، عن أُفق غير نهائي لبحثٍ علمي مُستمِرّ. ختم هذه المحاضرة بنغمة مأساوية تظهر في هذا المقطع الذي يستحِق أن يُستشَهد به كاملاً: "لا يُمكِن أن يكون لأزمة الوجود الأوروبي إلا مَخرجان: إمّا انحطاط أوروبا التي صارت غريبة عن حسّها العقلاني الخاصّ بالحياة، والسقوط في الحقد الروحي والهمجيّة، وإمّا الاعتراف بأوروبا انطلاقاً من الروح الفلسفي، بفضل بطولة العقل الذي يتخطّى المذهب الطبيعي نهائياً. وأكبر خطر يتهدّد أوروبا إنّما هو الإعياء. فهيّا نُحارِب، بوصفنا "أوروبيّين صالحين"، خطرَ

الأخطارِ هذا، نُحارِبه ببسالةٍ لا يُرهِبها أبداً دوام المعركة، وسوف نرى حينئذٍ خروج الحريق العدَمي، بِكُرَةِ نارِ اليأس الذي يشكّ في مهمة الغرب تجاه الإنسانية، ورماد الإعياء الأقصى، وطائر الفينيق المُنبعِث من حياة داخلية جديدة ومن نفَسٍ روحيّ جديد، بما هو رهان مستقبل طويل للإنسانية، لأنّ الروح وحدَه خالِد".

هكذا عبّر هوسرل عن أفكاره في فيينا، في شهر أيّار/مايو سنة 1935. حينئذٍ كانت النازية قد استقرّت في السلطة، وأخذت تداعياتُها في التّعاظُم. ستكون هذه التداعيات، بعد حين، القوانين المُعادية لليهود في مدينة نورنبرغ، واجتياح النمسا، والحرب العالمية، والمحرقة. لم يرَ هوسرل، الذي مات سنة 1938، إلا نتفاً من هذه الهمجية التي أعلن عنها وأَمِل أن يراها مُستبعَدة. لكنّ ما رآه كان كافياً لتحطيم حياته.

ذلك أنّنا نُخطىء إذا عدَدنا هذا العقل الشفّاف أُستاذاً هارباً بوقار من التاريخ، رُجلاً لا يحصل معه شيء، باستثناء المُغامرات المفهومية، وضُروب الارتحال النظري. بل على العكس، ثمّة في شخص هوسرل، مهما كان كتوماً، بطل مأساوي. ونهاية حياته درامية خالِصة: منعته النازية، استناداً إلى قوانين نورنبورغ العُنصرية (1936)، من التعليم بسبب أصله اليهودي. ورأى أنّ هايدغر أهمله، وهو تلميذه وخلَفه، فلم يفعل شيئاً للدفاع عنه، وإعادته إلى الجامعة. فمات سنة 1938، في الصمت والعُزلة.

ما الذي يجب أن نقراه أوّلاً لهوسرل؟

La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale. Traduction française de Gérard Granel (Gallimard, "Tel", 2004").

وماذا بعد؟

Méditations cartésiennes (Vrin, 2000).

Idées directrices pour une phénoménologie (Gallimard, "Tel", 1985).

ماذا نقرأ عن هوسرل للمُضيّ إلى ما هو أبعد؟

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, d'Emmanuel Levinas (Vrin, 2002).

Husserl et l'énigme du monde, d'Emmanuel Housset (Seuil, "Points", 2000).

☜ مع هوسرل، الحقيقة لا تعتمِد إلا على العقل، ويجب على أوروبا أن تعود وتتبنّى من جديد مشروع الإغريقيين: إقامة إنسانية فلسفية.

☜ مع هايدغر، الحقيقة، على العكس، مُقتنِعة تُضلِّلها العقلانية، ويجِب على أوروبا تحطيم الميتافيزيقا التي ولّدت العِلْم والتقنيّة، وذلك لاكتشاف المشروع الإغريقي: العمل على أن يسكُن الإنسان في الشاعر.



- **الاسم: مارتن هايدغر**

- **لمكنة ولوساط:**

الحملة الكاثوليكية الالمانية في منطقة شوابيا، الجامعة في ظلّ النظام النازي، الغابة السوداء والشُعراء.

- **12 تاريخاً**

1889: ولادته في ميسكيرش، في مقاطعة وورتنبرغ.
1909: تسجّل في كلية علم اللاهوت، في جامعة فريبورغ.
1911: قرّر أن يقِف حياتَه على دراسة الفلسفة.
1919: صار مُساعِد هوسرل في جامعة فريبورغ.
1927: نشر كتاب الوجود والزمن، وقطع علاقته بهوسرل.
1928: خلف هوسرل في جامعة فريبورغ.
1933: انتُخِب رئيساً لهذه الجامعة.
1945: منعتْه السلطات المُتحالِفة من التعليم.
1947: كتب رسالة في المذهب الإنساني وجّهها إلى جان بوفريه.
1951: رُفِع منعُ التعليم عنه.
1952 ـ 1969: نشر كُتباً عديدة.
1976: مات في ميسكيرش، في 26 أيار/مايو.

- **مفهومه عن الحقيقة**

الحقيقة، في نظر هايدغر:
يجب أن تُعرّف بوصفها "كَشْفاً"،
أن تكشِف حضورَ الكَون،
أن توجد عند الشعراء أكثر من وجودها عند رجال العِلم.

- **جُملة جوهريّة**

"العِلْم لا يُفكّر".

- **مكانته في الفِكر المُعاصر**

مثار جدَل، بسبب بقائه في نظر بعضهم أعظم المُفكّرين، إذ أعلن وشّن ثورة عقلية حقيقية، بينما يعدّه آخرون كاتب نثرٍ مُضطرب ثقيل، ومُوقَّراً بغير حقّ، وخطيراً سياسياً.

الفصل السادس

حيث نُذكِّر بأنّ مارتن هايدغر كان يجد يديّ هتلر جميلتَين

يُشير اسم هايدغر إلى نزعة القطيعة مع الفلسفة التي شكّلت العقلانية والعِلم وفنّ البرهنة، منذ الإغريق، جزءاً مُرتبطاً بها. وقد أعاد هوسرل تأكيد هذه الروابط وشدّد عليها، مثلما فعلت حركة الأفكار بأكملها في بداية القرن العشرين. بينما فعل هايدغر العكس. حيث جهد كي يفصِل بين العلم والفلسفة، كما رفض أولوية المنطق، وأعاد إحياء تيّارات معرفية نائمة منذ زمن طويل على الرغم من محاولات الرومانسيِّين إيقاظها.

تربّى مارتن هايدغر في الريف، في نهاية القرن التاسع عشر، في قرية كاثوليكية وفلّاحية في جنوب ألمانيا. كان أبوه صانع براميل وخادماً في الكنيسة الرعوية، وأمُّه ربّةَ منزِل. تمنّى طيلة حياته أن يكون إنسانَ الأرض، ملقياً الجذور في التراب، مُتأبِّياً على الحياة الحضرية. وكان يرفض بعناد ما هو "عالَمي" و"مُجتَثّ". بقيت أشكال منطق الرأسمالية غريبة عنه، وبدت له السيطرة التقنية على الأرض مُرعِبة. فتسخير الطبيعة يُساوي، في نظره، انتهاكاً جنائيّاً. وبهذا يُعلِن عن ملامح بعض تيارات حماية البيئة الراهنة.

كان الشابّ موهوباً بشكلٍ لافتٍ للنظر. لذا تلقّى، بدعمٍ من الكنيسة، تأهيلاً تقليدياً جاداً، ودخل المدرسة، وباشر دراسة علم اللاهوت. وفي العشرين من عمره، توقّف عنها. واختار الفلسفة، في نهاية أزمة شخصية لا نعرِف عنها إلا القليل، إلا أنّها سجّلت قطيعته مع الكاثوليكية. لا شيء يلفت النظر من تجربة مارتن هايدغر في الجامعة الألمانية. إلّا أنّه نشر في عام 1927، وهو في الثامنة

والثلاثين من عمره، كتاباً عاد عليه بِشُهرةٍ صارخة جعلت اسمه ذائعاً خارج الحدود الألمانية. كان نَوِيُّ الكتاب مُباشراً، مع أنّه صاغ عنوانَه الذي هو "الوجود والزمن" صياغةً رديئة، وكتبه بلغة غريبة تصعُب قراءتها حتى على قُرّاء اللغة الألمانية.

مسألةُ الوجود

الكتابُ مُدهِش لأنّه يُعيد توضيح مسألة قديمة جداً، يبدو أنّها كانت مَنسيّة منذ زمن طويل: "معنى الوجود". سُمِعت هذه المسألة من أوائل المُفكّرين الإغريق. وقد ارتبطت بالحضور، بـ "يُوجَد" il y a، بحقيقة وجود "شيء بدلاً من لا شيء"، ولم ترتبط بطبيعة الأشياء المختلِفة الموجودة. فبحسَب هايدغر، تخلّت الميتافيزيقيا عن هذه المسألة الأصلية، منذ أفلاطون وأرسطو، لصالح سؤالٍ عن خصائص الموجود ("الموجودات"). كان لا بُدّ أن يفتح هذا النسيان للوجود إمكانية العلم والمعالجة التقنية اللتَين هما وليدتا الميتافيزيقيا ناسيّة الوجود.

عدّل هذا التغييرُ، بالتدريج، سلسلةً من المسائل الأساسية. إذ أصبحت المفهومات الفلسفية عن الزمن، والذات، والطبيعة البشرية، والتاريخ موضوعَ تساؤل. وعكَف هايدغر على إعادة صياغتها. شعر بعض مُعاصريه بأنّه فتح تحوُّلَ الفكر، ولم تأتِ نغمته الطوعية المُتنبّئة الساحرة إلا تأكيداً لهذا الشعور. شهدت محاضرات هايدغر، في جامعة فريبورغ، جمهوراً مُتعاظِماً. وقد تكوّن انطباع عند طلّابه ـ ومن جُملتهم كارل لويت Karl Lwith وحنّة آرانت، وإيمانويل ليفيناس، وهانس جوناس Hans Jonas ـ بأنهم يُشاركون في مغامرة استثنائية. حيث كان مُعلِّمهم يُحوِّل "تاريخ الوجود"، من فصلٍ دراسي إلى آخر، إلى محورٍ خفيّ للتاريخ كلّه. وهكذا لم يعُد مجرى العالَم مرهوناً بالصِدامات العسكرية، والمُناورات السياسية، والمُنافسات الاقتصادية أو المُختَرَعات العلمية. وجاءت طريقة التفكير بالوجود، بشكلٍ أكثر سريّة وحسماً، كي تَثني قدَر البشريّة وتُغيِّره.

يُؤكِّد هايدغر إذاً إحياء تاريخ الفكر كلّه. وهذا أحد عوامل الإصغاء إليه. فهو لا يتناول الفلسفة بوصفها سلسلةً من النصوص المُغلَقة، المُنتميَة إلى

الماضي، بل على العكس أحياها بصورةٍ درامية خالِصة. ولا شكّ في أنّ هذا الملمح يسِم، بمعنىً ما، الفلاسفة جميعاً. أمّا ما يُميِّز هايدغر، ويُعطي انطباعاً بقطيعة أحدَثها، فهو زعمه بالعودة إلى صميم أقدم أجهزة الفكر الغربي. وحين بدأ بمسألة الوجود: أراد أن يتبع معناها الأصلي، ويصِف التغييب الذي خضعت له، ويبرز القدرة التي احتفظت بها حتى وقتنا الحاضر. وبالتالي طوَّر تاريخاً أساسياً خفيّاً بعيد المدى، ورهاناً كبيراً حيث يتقرَّر في الخفاء قدَر الباقي كلِّه.

الحقيقةُ من حيث هي كشْف

هذا واضح خصوصاً في الحلقة الدراسية عن جوهر الحقيقة التي ألقاها في شهر تشرين الأوّل/أكتوبر عام 1932. هذا الدرس المُخصَّص بصورة أساسية لأفلاطون، يسِم مرحلة هامة في توضيح تصوُّرِه عن الحقيقة. فإذ سبق أن اشتغل هايدغر، في عام 1926، على نصوص أفلاطون، كان لديه نظرة "تصاعدية" ascendante عن الفلسفة الإغريقية: تتكشّف فكرة الوجود بصورة تدريجية ـ منذ الفلاسفة ما قبل السقراطيين حتى أرسطو. حينئذٍ كان أفلاطون يُمثِّل لحظة تأصيل جوهري لما كان جارياً منذ البدايات، وخصوصاً مع مفهوم الخير في الجمهورية.

في عامَي 1931 ـ 1932، اختلف المشهد اختلافاً كليّاً. حيث رأينا قيام مُخطَّطٍ جديد موجَّه إلى أجيالٍ لاحقة كثيرة: مفهوم الحقيقة المنطقي البرهاني يبدأ عند أفلاطون، وفق هايدغر، بالحلول محلّ المفهوم الأصلي والباكر الذي ساد فيما مضى. لقد تخلّى الفكر الإغريقي، مع أفلاطون، عن تفاهُمه الأصلي مع الوجود ليدخل في مجال الميتافيزيقا المُتَّسِمة بـ "نسيان الوجود". وبالتالي دأَبَ الدرسُ على بيان الطريقة التي بموجبها بدأ مفهوم الحقيقة عند أفلاطون يستقِرّ بوصفه "تعادُلاً بين الشيء والعقل" الذي ينتصِر لاحقاً، بعد أرسطو وشارِحيه، في الميتافيزيقا كلّها، وبالتالي، كما يرى هايدغر، في مُجمَل العلم والتقنية الغربيّين الصادرَين عن الحركة نفسها.

هذا المفهوم عن الحقيقة يستبعد، في نظره، ما تُعبِّر عنه اللغة الإغريقية "في الأصل" حين تتحدّث عن "الخروج من النسيان" *alétheia*. فخاصّية هذه

المُفردَة أنها مبنيّة بطريقة تدلّ على الجرمان: ما نُترجِمه بكلمة "حقيقة" يُعبَّر عنه تقريباً بالقول "دون إخفاء". وكي يُترجِم هايدغر معنى الكلِمة الإغريقية *alétheia*، استخدِم في الألمانية مُفردَة *Unverborgenheit* ـ التي ترجمناها إلى الفرنسية بـ "الكشف dévoilement و"الإظهار" décèlement و"عدَم الإخفاء non-occultation و"مفتوح من دون عائق" ouvert sans retrait...

على الرغم من جِدَّة هذا الموضوع الظاهرة، فهو يرتهِن إلى حدٍّ بعيد بأسطورة الأصول الموروثة عن الرومانية الألمانية. فالعودة إلى "الدلالات الأصلية" ضرورية لأنّها تُعَدُّ حاملةً معنىً مفقود، وهي وحدَها القادرة على جَعْلِنا نهرُب من العالم التائه الذي نحن فيه. يؤكِّد هايدغر "أنّ البداية، في ما هو جوهري، هي التي لا يُمكِن بلوغها، وهي الأعظم، ولأنّنا لم نَعُد نفهم منها شيئاً، فكلُّ شيءٍ عندنا في غاية التقهقُر، ومثير للسخرية، وغير منتظَم، ومُفعَم بالجهل".

إذاً ليس الهروبُ من الحاضر على الإطلاق سبَباً لاستعادة هذا الجوهر الأوّل. ولا يتعلّق الأمر بالاحتماء بدراسة عقيمة لماضٍ بائد. بل يتعلّق، على العكس، بأن نجِد، في سَيْر "الخطوة إلى الوراء" في اتجاه الأصل المخفي، الوسيلةَ الجذرية التي تسمح بتخطّي مأزق زمننا. ولم تقُل الرومانسية الألمانية، وخصوصاً مع فريديريش شليغل، خِلافَ هذا حين أكّدت أنّ العودة إلى العظَمة الكاملة للفجر الأوّل سوف تسمح لنا بالهروب من هذه الحداثة، المُتدهورة والمُهينة حيث نَهيم على وجوهنا.

أحيا هايدغر بعضَ ملامح هذه الأسطورة الرومانسية في سياق تاريخي مُختلِف، ومُفردات مُختلفة. وهنا ترافقت المُبالغة في تقييم الأصل، وتحديداً في تقييم الدلالات الأصلية للغة، مع المُبالغة في تقييم الدور التاريخي للفلسفة والشِّعر: "لم يكن لاكتشاف العاطفة مكان، وليس له مكان في العلوم، بل مكانه في الفلسفة الأصلية، في الشعر العظيم ومشروعاته (هوميروس، وفرجيل، ودانتي، وشكسبير، وغوته)". وبالتالي يُنتقَص بوضوح من قيمة المعارِف العلمية: "لا تتلقى العلوم أساسَها، وتميُّزها، وحقّها إلّا من الفلسفة". التاريخ بأكمله

مُتصوَّر بوصفه انحطاطاً، وسقوطاً، وانحداراً بطيئاً للإدراك الأصلي: "فليس ما يسري عند أفلاطون، أي استنفاد التجربة الأساسية [...] وفقدان كلِمة 'كشْف' من قوّة دلالتها الأساسية، إلا بدايةَ هذا التاريخ الذي فقد الإنسان الغربي خلاله، بوصفه موجوداً، أرضَه لِينتهي اليوم إلى أن يكون محروماً من الأرض".

إذاً يُريد هايدغر التركيز على ما لم يُفكِّر فيه الفلاسفة، على المهمّة العمياء لتطوير مفاهيمهم. يُريد أن يستبدِل سلطة العقلانية بكلام الشُّعراء. وسوف يتعلّق الأمر بانتظار "فِكْرٍ آخر" ظلّ حتى اليوم "مُنحسِراً". حيث ما يزال، في هذا الأصلي المُختبئ تحت أقدامنا، وعدٌ مصونٌ بالمستقبل. وعلينا محاولة العودة إليه.

الوَجْهُ المُظلِم

شاعت هذه العلاقة بالوجود ـ سِمَة الحميّة، والاحترام، والعرفان، والوقار ـ بوصفها العلامة الأساسية التي تُميِّز هايدغر. على الأقلّ في ما كان يُعلَم عنه في أغلب الأحيان، من الستينيات حتى الثمانينيات. فحتى تلك الفترة، لم يكُن قد ذُكِر فعلاً التزامُه بالمؤسّسات النازيّة، وإعجابه بهتلر، وأحكامه المُعادية للساميّة، وصمته المُطبِق عن المحرقة. في ذلك الزمن، لم يكن لهايدغر من جانبٍ مُظلِم. ولكنّه لم يعُد كذلك الآن.

"الرواية الرسمية" القديمة عن اتفاقه مع النازيّة لم تعُد مُحتَملَة. إذ تتعمّد تصوير الأمر كما لو أنّ هايدغر انخدع عدّة أشهر قبل أن يكتشِف طبيعة النازية. وكأنّما كان لا بُدّ له، نتيجة استعجال زملائه له، من القبول بمهمة رئاسة جامعة فريبورغ في 21 نيسان/أبريل سنة 1933، قبل أن يستقيل بدءاً من 23 نيسان/أبريل 1934. هذه الأشهر العشرة من الضلال تُعادِل في فظاظتها، أي في اضطهادها، ما كان النظام الهتلري سيُنزِله به لاحقاً خلال عشر سنوات تقريباً.

هكذا عرَض الوقائع أكثر التلامذة قُرباً منه في السبعينيات. هذه الصورةُ الخيِّرة تبعث اليوم على السخرية. فقد سمحت عدة مؤلَّفات باكتشاف واقع آخر يُخالِفها تماماً. كما سمحت عدّة تواريخ وشواهد بتدقيقه.

تجسّد هذا الواقع عام 1910، في أوّل نص نشره هايدغر في المُلاحظات العامّة *Allgemeine Rundschau*، وهي مجلة ذات نزعة مُعادِيَة للحرية وللساميّة. يُمجّد فيه وجه المُبشِّر الأوغسطيني أبرهام إي سانتا كلارا Abraham a Sancta Clara، المعروف بتعصُّبه القومي العنيف وبدعوته إلى المذابح ضدّ اليهود. فقد بحث هذا "الرأس العبقري"، في رأي هايدغر الشابّ، عن "صحّة الشعب روحاً وجسَداً". ولن يكفّ هايدغر بعد زمن طويل، في عام 1964، حيث صار مشهوراً، عن أن يرى في هذا الذي قتل اليهود والأتراك "مُعلِّماً كبيراً في حياتنا".

في عام 1916، بتاريخ 18 تشرين الأول/أكتوبر، كتب إلى زوجته إيلفريد يقول: "إنّ تهويد ثقافتنا والجماعات مُرعِب فعلاً، وأعتقد أنّ على العرق الألماني أن يجد ما يكفي من القدرات الداخلية كي يصِل إلى القمّة". وفي عام 1918، بتاريخ 17 تشرين الأوّل/أكتوبر، أسرَّ إليها بالقول: "أُقِرّ إقراراً مُلحّاً أكثر من أي وقتٍ مضى بضرورة الفوهرر". وفي عام 1920، بتاريخ 12 آب/أغسطس، ختم بالقول: "لقد أغرق اليهود والانتهازيّون كلَّ شيء".

لقد صوّت هايدغر في عام 1932، كما أكّد ابنه هرمان مؤخّراً، لصالح الحزب النازي. وفي عام 1933، بتاريخ 12 آذار/مارس، كتب إلى إيلفريد أيضاً بخصوص الفيلسوف كارل ياسبرس، وهو من أصدقائه المُقرَّبين: "يُزعزع كياني أن أرى كيف أنّ هذا الرجل، الألماني الخالِص، بغريزته الأكثر أصالة، الذي يُدرِك الضرورة القصوى لقدَرِنا [...] يبقى مُرتبطاً بزوجته". ينبغي التدقيق هنا، فهذه الزوجة يهودية. ولقد أجاب على سؤال صديقه ياسبرس الذي سأله كيف يُمكِن أن يحمِل رجلٌ مثقّفٌ مثله ذرّةَ إعجاب واحدة بشخصية تافهة وفظّة كهتلر، بالقول: "يداه جميلتان جداً"...

حين صار هايدغر رئيس جامعة في ألمانيا الرايخ الثالث، دأبَ على تثوير الجامعة كي تكون على مستوى القدر المُفترَض للشعب الألماني. ولم ينتج عارُه المزعوم، بعد استقالته، عن "مُقاومته"، بل نتج عن صراعاتٍ داخلية بين الإيديولوجيين النازيّين. وعلى العكس، صار خطاب استلامه لرئاسة الجامعة

تقليداً نازياً، غالباً ما تستشهد به المنظّمات الطلّابية المُعادِية للساميّة، وقد نُشِرت منه آلاف النُّسَخ حتى سنة ... 1943! وبعد ليلة السكاكين الطويلة(*)، في 30 حزيران/يونيو، عام 1934، شارك هايدغر في مشروع أكاديمية أساتذة الرايخ، حيث اقترح أن "يُعيد التفكير في العلم التقليدي انطلاقاً من تساؤلات وقوى الحزب الوطني الاشتراكي". كذلك في عام 1943، حين كانت أزمة نقص الورق في أوجها، وجدت دار منشورات كلوسترمان أنّ الوزير وافق على تزويدها بشحنة ورق خاصّة كي... تطبع مؤلّفات هايدغر. فهل تعرّض حقّاً للاضطهاد؟

بعد الحرب، وبحُكم أنّ السلطات المُتحالِفة منعت هايدغر من التعليم طيلة الحياة، ولم تسمح له باستئناف التعليم، في النهاية، إلّا سنة 1951، لم يُدِن النازية إدانةً علَنية على الإطلاق. مثلما أنّه لم يتّخِذ أيَّ موقف من قتل ملايين اليهود. يُضاف إلى هذا الصمت، الذي يحتفظ به حتى عندما يزوره الشاعر بول سيلان لهذا الغرَض، "التحيات الوديّة التي وجّهها بمناسبة عِيدَيْ الميلاد ورأس السنة" عام 1960 إلى عالِم الأعراق أوجين فيشر، الذي أسّس وأدار معهد التطهير العِرقي، وألهم بالتحديد تجارِب الدكتور مانجيل.

أَوَجْهانِ أم وجهٌ واحد؟

كيف نُفكِّر في العلاقة بين هايدغر الفيلسوف وهايدغر المناضل؟ هناك ثلاث طرُق للإجابة عن هذا السؤال. ترتكز الطريقة الأولى على إنكار صريح وبسيط حتى لوجود وجه مظلِم لهايدغر. إذ تستقتِل مجموعة صغيرة من تلاميذه كي تدفع إلى الاعتقاد بأن التنكير بحماسة مُعلِّمهم للصليب المعقوف ليس إلا محضُ افتراء. النتيجة غريبة، لأنّنا ينبغي حينئذٍ أنّ نُفسِّر كلّ حركة من حركاته على نحوٍ مختلِف. فحين يؤدي هايدغر التحيةِ النازيّة، ويُمجِّد الفوهرر، ويستخدِم

(*) la Nuit des longs couteaux: هي عملية التطهير التي جرت تلك الليلة من 30 حزيران/يونيو في ألمانيا النازية وكان مُعظم القتلى من كتيبتَي "العاصفة" و"القمصان البنيّة" – المترجم.

المفردات العنصرية الهتلرية، فعلينا دعْم فكرة أنّه كان يُريد أن يقول "شيئاً آخر"، وينخرِط في سياق آخر. إذ إنَّ لِمَا يفعلُه ويقوله دوماً هدف مُختلِف عمّا نعتقد.

وترتكز الطريقة الثانية على محاولة الاحتفاظ بهذَين الوجهَين معاً، بتوتّرهما، وتحمُّل الضيق الناتج عنهما. يَعُدّ أولئك الذين يتبنُّون هذا الموقف أن هايدغر واحد من أكبر المُفكّرين في الأزمنة الحديثة، ويُزعِجهم، في الوقت نفسه، أنّه كان نازياً عميقاً وشديداً. إذاً تكمن صعوبة الحلّ في معرفة أين وكيف نُقيم الحدّ الفاصل بين نداء الوجود، وفصائل العاصفة، أو بالأحرى في شرح كيف يُمكِن الجمع بين الاثنين.

والطريقة الثالثة هي النظر إلى أنّ ليس له غير الوجه المُظلِم الذي نعتقد أنّه مُضيء وهو ليس إلّا وجهه الخارجي أو ظاهره المرئي من بعيد. وبعبارة أخرى، كل شيء يعود، عند هايدغر، إلى المصدر نفسه الذي ألهمَ هتلر - فقط بطريقة أكثر مُداورةً، وطولاً، وخُبْثاً.

والحقيقة أنّ هايدغر شهِد عام 1933 في جامعة فيبورغ توقيف النقابيّين، وإزعاج اليهود، وتكسير واجهات المخازن "غير الآريّة". لكنّه لم يأخذ طريق الأدغال أو سبيل المنفى، بل أخذ بطاقة انتسابه إلى الحزب النازيّ. فإذا سلّمنا بأنَّ فِكرَه لم يدفعه إلى ذلك، لا نجِد شيئاً من فلسفته يمنعه عنه - لا شيء يوقفه، ولا رادِع يردعه. انطلاقاً من هنا، نستطيع أن نُفضّل إكمال طريقنا مع الفلاسفة الآخرين، وأن نختار تجاهُلَه.

بقي أن نعرف الدوافع التي جعلته باهراً، والقوى الخفيّة التي انتهت به إلى أن يكون بالفعل مُفكّراً كبيراً - أقرب، في هذه الحال، إلى الأنبياء والقديسين منه إلى المُفكّرين العلميّين. كيف قام افتداؤه، ونسيان أخطائه، على حين أنّ كثيراً من الأدلّة التي لا تُدحَض - من محفوظات، وشهود من مُعاصريه، وأعمال مؤرّخين - لا تدَع أيَّ مجالٍ للشكّ في حقيقة التزامه القطعي مع السلطات الهتلرية، ومع مؤسَّسات الرايخ الثالث؟

شغَفٌ فرنسي

اتخذت سلطات التحالُف، غداةَ التحرير، قراراً بمنع مارتن هايدغر من أيِّ تعليم عام، مُستنِدة في ذلك إلى معرفة تامة بملفِّه. فمنذ تاريخ طويل، كان جورج لوكاش قد لقّبه بـ "كتيبة العاصفة في الفكر"، بينما حكم تيودور أدورنو على مذهبه من أساسه بأنّه "فاشستي".

إذاً يُمكِننا أن نعُدّ الافتتان المنقطع النظير الذي أحدثه هذا المؤلِّف في فرنسا خلال ستين عاماً غيرَ مفهوم. فباستثناء اليابان، لم يجِد أيُّ بلَدٍ آخر في أوروبا والعالم غير فرنسا، مكتباتِه عائمةً بهذا الكمّ الهائل من منشورات كتب لهايدغر أو عنه، وطلّابَه مُشبَعين بكثير من الدروس المُستلهَمة من هايدغر، وأغلب مُثقّفيه متحمّسين بهذا القدر من الحميّة الورِعة إزاء مُفكّر الغابة السوداء.

هذا التفاني، هذا التواطؤ في الإعجاب المُنتشي، ما يزالان حقاً بحاجة إلى كثيرٍ من التوضيح. فكيف وصل هايدغر إلى أن يصنع لنفسه بهذه السرعة، على الجانب الفرنسي من نهر الراين، رجولة سياسية، وشرعية ثقافية؟ ذلك أنّ بعض الشيوعيّين كهنري لوفيفر Henri Lefebvre أدانوا، فور انتهاء الحرب، "النازي هايدغر"، وهزّأه كاثوليكيون مُتحمّسون مثل غابرييل مارسيل Gabriel Marcel. وقد اضطلع سارتر بدور هام جداً في ترميم صورته، إذ اختار أن يختزِل التزامه الهتلري إلى موجة ضعف في طبعه. وعلى الرغم من كلّ شيء، تتابعت المُجادلات في مجلة الأزمنة الحديثة، خلال عامَي 1947 و1948، وتحديداً مع الانتقادات التي وجّهها كارل لويث Karl Löwith وإيريك وايل Éric Weil ضدّ مخاطر الفكر الهايدغري.

وكان التتويج الفرنسي في مؤلَّف جان بوفريه Jean Beaufret، ثمّ في مؤلّف رونيه شار René Char. بين البروفسور والشاعر شيء مُشترك هو أنّهما كانا من قُدَماء المُقاوِمين. وبالتالي دُفِن كل ما كان مضطرباً. وعلى الرغم من بعض الاضطرابات التي حدثت عام 1961 بعد أن اكتشف جان بيير فاي Jean-Pierre Faye ونشر بعض التصريحات النازية لهايدغر، صار الافتتان بهذا المؤلِّف أحد مَحاور التفكير الفرنسي. والقاسم المشترك بين مختلَف المفكّرين -

من جان ـ بول سارتر إلى جاك ديريدا، مروراً بكوستاس اكسيلوس Kostas Axelos، وإيمانويل ليفيناس أو بول ريكور بشكلٍ خاصّ ـ إنّما هو عملهم، كلٌّ على طريقته، في علاقة وثيقة إلى حدّ ما مع مسعى هايدغر.

كان هذا الاهتمام بأشكاله المتنوّعة، المهووس أو المُتحفِّظ، مُجرّداً من الحسّ النقدي. فكثيراً ما جاهر هايدغر بالقول إنّ الإغريقية والألمانية وحدهما لُغتَا الفلسفة، وكثيراً ما اختلق بكلّ قوّة اشتقاقات لفظية غريبة، وضاعف التلفيقات اللفظية، واخترع معرفة شعرية ـ بيئية ـ دينية كارثية تعويذية، أفرغت التاريخ من الفكر مُحتفِظةً فقط ببعض الفلاسفة، مارّة على الآخرين بصمت، وكثيراً ما أكّد أنّ "العِلم لا يُفكِّر"، وطالما أعلن حقدَه على العالمية والحداثة، وكرّر احتقاره للعقلانية، وبُغضَه للتقنية، وتمجيده لدور الشعراء، ومع ذلك استمرّ في شدّ انتباه بلد ديكارت. وعلى الرغم من وجود أعمال مهّدت الأرض لدراسة هذا اللغز، يبقى بحاجة إلى توضيح.

ما الذي يجب أن نقرأه أوّلاً لهايدغر؟

Questions I et II (Gallimard, "Tel", 1990).

وماذا بعد؟

Chemins qui ne ménent nulle part (Gallimard, "Tel", 1986).

Être et Temps (Gallimard, 1986).

ماذا نقرأ عن هايدغر للمُضيّ إلى ما هو أبعد؟

Martin Heidegger, éléments pour une biographie, de Hugo Ott (Payot, 1990).

Heidegger en France, de Dominique Janicaud (Hachette, 2005).

Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie, d'Emmanuel Faye (Le Livre de poche, 2007).

الباب الثالث

علـى حـدودِ الـكـلِـمـات

اِكتسبَ تحليلُ اللغة، في فلسفة القرن العشرين، أهمية لا سابق لها في التاريخ. وغنيٌّ عن القول أنّ وجود الكلام، وتراسل الألفاظ والأفكار، وبُنى اللغات، وأصلها، كوّنت منذ زمنٍ طويل موضوعات هامة للتفكير الفلسفي. فما أثارته من تساؤلات وخصومات امتدّ على مرّ العصور. لكنّ هذا لم يكُن، في نهاية المطاف، إلا مسائل من بين أُخرى. إذ غدت اللغة، مع القرن العشرين، مسألة تأسيسية.

يتناول ما سُمِّيَ بـ "التحوُّل اللغوي" التساؤلاتِ كلَّها من زاوية صياغتها الشكلية والمنطقية في آنٍ معاً. قبل أن تسِمَ هذه الصياغة التفكيرَ المُعاصِر كلّه تقريباً، ظهرت بالتحديد عند راسل وعلماء المنطق في بداية القرن العشرين، وتطوّرت في أبحاث لودفيغ فيغنشتاين Ludwig Wittgenstein وفي أعمال حلقة فيينا. يتعلّق الموقف الأساسي بإبعاد المشكلات التي أُسيء طرحها، والمسائل الفارغة من المضمون المتولّدة من عدم انتباهنا إلى صياغات اللغة، ومن خلطنا بين طرائق القول والوقائع.

تحوّل قسمٌ كبيرٌ من الفلسفة إلى تحليل اللغة اليوميّة، أو إلى كشف التبايُن بين طرائق الكلام اليومي وصرامة اللغة المنطقية البحتة. بالإضافة إلى أنّ هذا التحوُّل يتصل بملامح أخرى لِتَبدُّل المُفردات في القرن العشرين.

وفي الواقع، حين نتكلّم عن "حلّ نهائي" كي نُشير إلى قتل ملايين اليهود وحرقهم، وحين تُعدّ عمليات الإعدام والتهجير "تنظيفاً"، و"تطهيراً" أو "مُعالجة خاصة"، تمرُّ "اللاأنسنة" أيضاً من خلال طرائق التعبير. حقاً لقد

أُفرغت مُفردات كثيرة من معناها نتيجة وصول المذاهب الشمولية. حتى أسماء "مواطن"، و"حرية عامة"، و"سياسة" تبدو صِيَغاً فارغة. فمن الآن وصاعداً، لم نَعُد نعرِف ماذا كان المقصود منها بالتحديد أمس، ولا ما سوف تعنيه غداً. إذ ينبغي إعادة بناء كلّ شيء.

إذا مثّل المجال السياسي مشهدَ خراب، فإنّ مجال العلوم يبدو أقل تأثُّراً: أليست لُغة العلوم مُحدّدة، وموضوعية، ومبنية على مقياس كي تأخذ في الحُسبان الملاحظاتِ والتجارب؟ ومع ذلك، حتى هذا يُثير التساؤل: تبدو ترجمة المصطلحات، من لُغة إلى لغة، غير كاملة، وحتى فكرة الدلالة ليست متينة كما نظنّ.

ترتبط هذه اللحظات التأسيسية للتساؤل المُعاصِر بالمؤلّفات التي سنحكي عنها الآن. لودفيغ فيتغنشتاين يتفحّص علاقتنا بالكلمات كي يحلّ المشكلات الزائفة التي نبنيها انطلاقاً من تفسيراتنا الرديئة للصياغات اليومية. وتبحث حنّة آرنت عن الكيفية التي فُرّغت بها المفردات السياسية الأساسية من المعنى، وبأيّ اتجاه يُمكِن أن تبدأ إعادة بنائها. ويُشدِّد فيلار فان أورمان كين Willard Van Orman Quine على حدود اللغة العلمية، وعلى التعقيد الخادِع لمفهومَي الترجمة والدلالة.

يقود هؤلاء الثلاثة، بوسائل مختلفة، الفكرَ المُعاصر إلى سبُل جديدة، يَسِمها الاهتمام باللغة. فيمرُّ التفكير، من الآن وصاعداً، بالحقيقة كاملةً معنىً ووضعاً، من خلال تحليل النزعة الآخِذة في التعاظُم حتى اليوم وهي "لُعبة اللغة".



- **الاسم: لودفيغ فيتغنشتاين**

- **امكنة واوساط:**

فيينا في فترة تألّقها، وكمبريدج بوصفها ملاذاً للفكر. لكن بالإضافة إلى كوخه الانفرادي في النرويج بغية المغامرة في البحث عن اليقين.

- **9 تواريخ**

1889: ولادته في فيينا، في عائلة أثرياء.
1911: اقام في كمبريدج مع برتراند راسل.
1914 ـ 1918: تطوّع في الجيش النمساوي، وجُرِح، وسُجِن في إيطاليا. ألّف أوّل كتُبه.
1919: تخلّى عن ثروته وصار مُعلّماً في الريف.
1921: نشر كتابه الأوّل رسائل منطقية فلسفية.
1929: عاد إلى كمبريدج.
1935: سافر إلى الاتحاد السوفييتي.
1939: انتُخِب أُستاذاً في جامعة كمبريدج، وعلّم في شَقّته.
1951: مات بمرض السرطان.

- **مفهومه عن الحقيقة**

الحقيقة، في نظر فيتغنشتاين:
لا تتميّز عن طرائقنا في الكلام،
تُحلّل بِمُفردات منطقية ولُغوية،
يجب أن تُدرّس بتنظيف الفكر من الأخطاء المتولّدة عن استخداماتنا للألفاظ.

- **جُملة جوهريّة**

"يجب أن نُخفي ما لا نستطيع قولَه."

- **مكانته في الفِكر المُعاصر**

غدا مركزياً بالاطّراد مع نشر كرّاساته ومدوّنات دروسه ونصوصه بعد موته. كان معروفاً في حياته ضمن دائرة ضيقة، لكنّ جمهور فِكره لا يزال آخِذاً في التعاظم على مدى العقود الأخيرة. ويستحيل تجاهُله الآن.

الفصل السابع

حيث نكتشِف كيف يشرع لودفيغ فيتغنشتاين في تنظيف الفِكر

كيف نستخدِمُ الكلمات؟ وكيف يُمكِن أن تتطابق مع الواقع؟ ومتى يحصل لنا أن نَخالَ الكلِمات وقائعَ، على حين أنّها أساليبُ تعبير؟ وبأية وسيلة يُمكِننا أن نتنبّه إلى هذه الازدراءات؟ وهل من المُمكِن أن نضع لها نهاية؟ أو أن نُخفّفها؟ هو ذا نوع الأسئلة التي لم تتوقّف عن إقلاقِ لودفيغ فيتغنشتاين.

إنّه شخصية روائية على طريقته. فهو مهندس، وعسكري، وبُستاني، ومُعلِّم، ومِعْمار، وأستاذ، وناسك، ومُسْعِف... ولا يتوقّف أبداً عن تغيير مظهره. فقد أحدثت عبقريته الطبيعية، وهو يطوّر عملاً جذرياً بالِغ الاتّساع، قطيعةً مع عددٍ كبيرٍ من المُحيطين به. ومن ثمّ يُعَدُّ منهجه الفلسفي الحاسم والاستثنائي، من أكثر المناهج أصالةً في العصر الحديث. ولا عجَب بالتالي من أن نرى تأثيره يتنامى باستمرار منذ رحيله عام 1951.

كان لا بُدّ من مسافة زمنية تسمح بتقدير مدى أهميّته؛ لأنّه لم ينشر شيئاً تقريباً في حياته. فما كان يستهويه، قبل كلّ شيء، الموسيقى والميكانيك. لا بُدّ من الموسيقى حين نولَد في فيينا عام 1889، داخل قصرٍ تُجاوِرنا فيه سبعُ آلات بيانو، وساكِنوه جميعاً عُصابيُّون وعازِفون ماهرون - فمن أجل پول، الأخ عازِف البيانو الذي فقد يدَه في الحرب، سوف يُؤلِّف رافيل Ravel الكونسرتو من أجل اليد اليُسرى. وبراهامز صديق حميم للعائلة، كالرسّام كليمت

Klimt وعدد من الفنّانين. والأب كارل ثري: استقبل عائلتَي كارنيجي وكروبّ. لكنّ صاحب مَصْهَر الحديد، صديق الفنون الجديدة، يُحِبُّ على نحوٍ خاصّ ما يصدِم البورجوازيين النمساويّين.

الطِفْلُ وآلةُ الخِيَاطة

لم يكُن الصغير لودفيغ يحلُم بأن يكون قائد فرقة موسيقية وحسْب. ففي الحادية عشرة من عمُره اخترع بمُفرده آلة خياطة بطريقة مُصطنَعة. لقد تكوّن عالَمه من الدواليب المُسنّنة، والمُحرِّكات، والطيّارات. كان يرتاد مدرسة خاصّة في لانز. وكان في صفّه تلميذ اسمه أدولف هتلر سوف يبغي الانتقام منه لاحقاً. ومع ذلك، ينبغي الاحتراس من فَرْطِ الخيال. ويُفضَّل الحذَر من النزوع القائم على الانتهاء برؤية فيتغنشتاين في كلِّ مكان.

في سِنّ العشرين، باشر دراساته في مجال الهندسة، وسافر إلى مانشستر ليدرس منظومات الدفع في الطيّارات. فبدأت الرياضيات تستهويه، كما ستَسْتهوية، بعد حين، مسائل المنطق والفلسفة التي تُثيرها. وسوف يُتابع في كمبريدج دروس برتراند راسل الذي كان قد نشر مؤخَّراً مع ويتهايد كتاب مبادئ الرياضيات. ومن الواضح أنّ نظرية المنطق الخالص والتجريد الفلسفي جذبت فيتغنشتاين. وكان مُتردّداً على الرغم من ذلك. فهل كان هذا اتّجاهه حقاً؟

يتذكّر راسل، في كتاب لوحات الذاكرة، هذا الشاب بصورة مختلفة عن الآخرين: "كان غريباً، وكانت تبدو لي مفاهيمه غريبة، إلى حدّ أنني لم أحسم أمري طيلة فصل دراسي في معرفة إن كان عبقرياً أم مُجرّد غريب الأطوار. في نهاية فصله الأوّل في كمبريدج، جاء لِيراني سائلاً: "قُل لي من فضلِك إن كنتُ غبياً تماماً أم لا؟". فأجبتُه: "يا عزيزي لا أعرف عن هذا شيئاً، فلماذا تسألني؟". فقال: "لأنني غبي تماماً، سوف أصير ملّاح مِنْطاد وإلّا سأكون فيلسوفاً". فطلبت منه أن يكتب لي شيئاً خلال العطلة عن موضوع فلسفي، وحينئذٍ أقول له إن كان غبياً تماماً أم لا. في نهاية الفصل اللاحِق، حمل إليَّ

نتيجة هذا الاقتراح. وبعد أن قرأتُ جُملةً واحدة، قلت له: "لا، لا ينبغي أن تصير ملّاح منطاد". ولم يَصِر كذلك".

حين عُيّن فيتغنشتاين على مُدمّرة فيستيل، ألّف أوّل كتُبه على كراريسَ صغيرة - في ضجيج الآلات والتعب والبرد. كانت غايته من الكتاب أن يجِد حلاً لمشكلته مع الفلسفة. يكمن الجوهري، بهذا الصدد، في نقد اللغة القمين بحلّ مسائل الميتافيزيقا المُصطنَعة. فالجُمل المُجرّدة من المعنى وحدَها تصِف وقائعَ وأحداثاً تجري في العالَم. لكنْ على أيِّ شيءٍ يرتكز العالَم ذاتُه، نسيجاً، وحضوراً؟ هذا هو ما يبقى التعبير عنه مستحيلاً.

إذا كان لا بُدّ من أن أُجيب على سؤال "ما الأخضر؟" الذي يطرحه شخص لا يعرِف عن الأخضر شيئاً، فلا يمكنني إلّا أن أقول "هو هذا"... وأنا أُشير له إلى شيء أخضر. بإمكاننا أن نُشير بالبَنان إلى هذا الواقع الخارج عن اللغة، وأن نُبرهنه، لكنّنا لا نستطيع التعبير عنه. يُسمّي فيتغنشتاين هذا الواقع بـ "المجازي". والخطأ الأكثر شيوعاً هو إرادة التعبير عن هذا المجازي الذي لا يُوصَف. لذا يضع مُقابل هذا الوهم قاعدةً تقول: "ينبغي إخفاء ما لا نستطيع قَوْلَه".

مُعلّم في النّمسا السُّفلى

يُزيِّن الجزء الصغير الذي يجمع تحليلاتِه عنوان غير مُشجِّع: رسائل منطقية فلسفية. فحين نُشِر سنة 1921، سرعان ما وجد القُرّاء القادرون على فهمه (جزئياً فقط...) أنّه أحد أكبر مؤلّفات عصره. أمّا فيتغنشتاين فلم يكترث به. إذ سبق أن انشغل في مكانٍ آخر. لقد ورث قسماً من ثروة أبيه الطائلة، وتخلّص منها على الفور مُتبرِّعاً بها لإخوته وأخواته الذين لن يُحرِجهم قبول هذا المال، كما يشرح، بأكثر مما كان سَيُحرِج أُناساً فقراء. فبعد أن كان لفترة وجيزة بُستانياً في دير هوتلدورف، في النمسا السفلى، حصل على شهادة التعليم، لكنّه ذهب ليبني كوخاً في النرويج، في سكجيلدن، على ضفّة بحيرة مهجورة. عاش فيه فصل الصيف، قبل أن يُعلّم القراءة والكتابة للأطفال النمساويين الجبليِّين في

قُرى نائية: بوشبرغ، تراتانباش، أوترثال... لكنْ بعد عدّة سنوات، أصابه الملل. فالفلاحون، خلافاً لما يدّعُنا روسو نرجوه، خسيسون، وأبناؤهم ضيّقو الأُفق.

ماذا ذهب يفعل في هذه الأماكن النائية؟ كتب راسل عنه يقول: "صار صوفياً تماماً". لا يُبارحه أبداً القلَق وعدم الشعور بالاستقرار، وقد جعلتْه مِثْليَّتُه مُذنِباً. وحاول كينيز عام 1924 أن يُعيده إلى العمل، فأجابه فيتغنشتاين: "قُلتُ كلّ ما كان عليّ حقاً أن أقوله، وبالفعل، نضب الينبوع. لهذا صدى غريب، لكنّ الأمر هكذا". وقد لزمه أيضاً بعض الوقت ليجِد سبيله إلى الجامعة. بنى منزلاً في فيينا لأخته مارغريت، ورسم مخطّطاته، وأبوابه، وأقفاله، وأجهزة التدفئة... ويمكن أن يستحسِن المرء أيضاً تصميم منزله في "غوندماناغاس". إذ يُذكِّر أسلوبه بأسلوب المعماري أدولف لوس Loos.

عاد فيتغنشتاين أخيراً إلى كمبريدج سنة 1929. دافع عن أطروحته للدكتوراه في موضوع الرسائل *Tractatus*، مُوضِحاً لأعضاء لجنة المناقشة، ومنهم راسل، بالقول: "لا تكتئبوا، أعرِف أنّكم لن تفهموا منها شيئاً". وحين صار هذا المجنون أستاذاً في الجامعة، لم يفعل شيئاً ممّا هو مألوف. فبدل أن يُعطي دروساً، كان يجمع بعض الطلّاب في غرفته ويُملي عليهم أفكاره مباشرة. يُمليها على شكل أَحاجٍ غريبة، وألعابٍ تُشبه قصصاً تُنيم المرء واقفاً. فمن أوّل وهلة، يتغيَّر المشهد بالتدريج نتيجة المرور المُتكرِّر قُرب الألغاز نفسها من خلال سلسلة دارات مُختلِفة.

"حياة رائعة"

ذاك الذي يُسمّيه الخُبراء "فيتغنشتاين الثاني" ابتكر إذاً طريقة جديدة في التفكير. وانتقد تحليلاته السابقة. لأنّ ما كان يهمُّه هو تنظيم مختلف طرائقنا في إحياء الكلِمات، وفي "تدبُّر" أمرنا ـ أو "ارتباكنا" ـ مع المعنى المُتقلِّب الذي نعطيها إيّاه. "ليس للكلِمة معنى منحتها إياه قوّة مستقلّة عنّا، بما يُتيح إمكانية وجود نوع من البحث العلمي عمّا تعنيه الكلِمة في الواقع. فالكلِمة تكتسب المعنى الذي يُعطيها إياه شخصٌ ما". ويُتابع بعيداً عن تصلُّبه السابق: "ليس لكثير من

الكلمات معنى صارم، لكنّ هذا ليس نقصاً. التفكير بالعكس سيكون كالقول إنّ ضوء مصباح مكتبي في العمل ليس فيه شيء من ضوء حقيقي، لأنّ ليس له حدٌّ واضح".

هذه السنوات من التنزُّه العلَني في الفكر ولّدت فيه حافزاً، غير أنّها لم تُشعره أبداً بالاكتفاء. فراحت تنتشر كراريسُه المُصوَّرة. واستمرّ المُفكِّر في التجريب، لكنّه لم ينشر شيئاً. بل تابع تِيْهَه غير المُتوقَّع، فسافر إلى الاتحاد السوفييتي، وعاد لاحقاً إلى كوخه في النرويج، ورجع في النهاية إلى كمبريدج، واجداً أنّه مُنِح فيها منصِباً مرموقاً عام 1939. فتركه خلال الحرب ليصير مُسعِفاً، واستقال من الجامعة في نهاية المعارك، وسافر من جديد ليعيش في إيرلندا هذه المرّة، في كوخ صيّاد. كذلك شغلت رحلات أخرى بقيّة حياته: سفره إلى الولايات المتحدة، وعودته إلى فيينا، ومروره آخر مرّة بالنرويج. وحيث إنّ فيتغنشتاين باحثٌ عن الراحة دائبُ الحركة، مات بمرض السرطان بتاريخ 29 نيسان/أبريل عام 1951. وكانت آخر جُملة لفظها: "قولوا لهم إنني عشتُ حياة رائعة". فهل هي مزحة أخيرة أم أنها الحقيقة بكلّ بساطة؟

تصيُّد المشكلات الزائفة

كانت حياته رائعة بمعنى ما. طبعاً بحسب معايير أخرى غير النجاح الاجتماعي أو المالي أو الأكاديمي. فقد ابتكر، بحرية استثنائية، طريقة في متابعة بحثه - طريقة محمومة وهشّة، وغير مرِنة، ومضطربة. لكنْ عمّا كان يبحث بالضبط؟ كيف نُعرِّف أسلوب فِكره؟ كتب يقول: "يرتكز ما نقوم به على تنظيف مفاهيمنا، وتوضيح ما يُمكِن أن يُقال عن العالَم". وأكمل تصيُّد المشكلات الزائفة عن طريق الفصل بين ما تستطيعه كلِماتُنا واستخدامها، وما يبقى خارج مُتناوَل اللغة.

لم يكُن نشاطه الخاص أن "يُركِّب" الفلسفة، بل بالأحرى أن يُفكِّكها. ولم يعمل أبداً كي يُديم كتلة الأسئلة التي ولّدتها خمسة وعشرون قرناً من الاجترار الميتافيزيقي. فعلى العكس، شرع في ترتيبها من الداخل. وبعبارة أفضل: حلُم أولاً بأن يصل إلى إذابة هذه القوقعة بعض الشيء. ففي نظره، تتولّد أغلب

المشكلات من أوهام، وأخطاء، وضروبٍ من سوء تفاهم تولّدها طرائقنا في التعبير. وعلى التفكير أن يخوض "معركة ضدّ الافتتان الذي تُمارسه علينا أشكالُ التعبير".

ولكي يُفكّك فيتغنشتاين ما أطلق عليه تسمية جميلة هي "التشنُّجات الذهنية"، بحث في كمبريدج عن التمييز بين أشكال استخدامنا للكلمات. فإذا كان لمُفرداتنا دوماً الشكل نفسه، فنحن لا نُعطيها معنى مُتطابقاً في السؤال أو التوكيد، في الطلب أو الوصف، في الافتراض أو الشكوى. وقد اخترع فيتغنشتاين "ألعاب لُغة" - حكاياتٍ قصيرة، وأوصافَ عوالِم خيالية بُغية إفهامنا هذه المواقف. فَلْنتخيَّل، في عالَم يستمرّ عشرين دقيقة فقط، مُعلّمة تُعلِّم تلاميذها الحساب. هل سنقول إنّها تُمارس الرياضيات؟ أو بالأحرى: هل يُمكِننا أن نُفكِّر بـ"ail" حين نصرخ "aïe"(*)؟ أو أيضاً: إذا تخيّلنا غوته وهو يحاول أن يكتب سمفونية لبيتهوفن، فلماذا يُراوِدنا الشعور بالضيق؟

تُذكِّر الغرابة الظاهرة لهذه الألعاب ببعض طقوس مذهب "زِنْ" البوذيّ. وهناك نقاط قريبة أخرى: نية "تنظيف" الفِكْر، والتخلُّص من التشنُّجات، وتشجيع طريقة الاستعمال doctrine-outil. إذ يُقارِن فيتغنشتاين عمله بِسُلَّم: لا غنى عن السُلّم للصعود، لكنّنا لا نحمله معنا بعد أن نتخطّى الحائط - وهذا ما يُمكن أن نُقرّبه من بوذا إذ يُشبِّه مذهبه بالقارب الذي لا نحمله على ظهرنا حين نصل إلى الضفّة الأخرى. ونُضيف إلى هذه العناصر من التوازيات المُمكنة بُعداً وجودياً للفكر، يستدعي تغييراً للحياة. "العمل في الفلسفة [...] هو، قبل كلّ شيء، عمَلٌ على الذات"، هذا ما كتبَه مُضيفاً في مكانٍ آخر: "حلُّ المشكلة التي تراها في الحياة هو طريقةُ حياةٍ تُغيِّب المشكلة".

هل يُمكِن أن يكون تغيير وجود الفكر أفضل طريقة لتنظيفه؟ يبدو أنّ فيتغنشتاين اعتقد بهذا. فمنذ عدة سنوات، أصبحنا نفهمه بصورة أفضل، بفضل اكتشاف كراريسه، التي اعتقدنا أنها مفقودة، والتي كتبها في كمبريدج

(*) ail تعني ثوم، وaïe تقال عند التألّم - المُترجِم.

وسكوجلدن، وفي كوخه في النرويج. اكتشفنا فيها إنساناً يحلُم بتأليف الألحان، ويخشى أن يخطفه الجنون، ويعدّ أنّ الفلسفة لا تملِك سوى سلطة ضعيفة "لِطمأنة العقل بمسائل لا معنى لها". يبقى فيتغنشتاين هذا باحثاً وحيداً عن المُطلق. يتتبّع الله ولا يجِد أحداً، لكنّه يتتبعه بأسلوب عظيم... "فالنفس، مهما بلغ عُرْيُها، التي تمضي من العدَم إلى جهنّم عابرةً العالَم، تخلّف فيه تأثيراً يفوق بكثير تأثير النفوس البورجوازية المتستّرة".

هذه الجملة تتحدّث عنه طبعاً. ورُبّما تتحدّث بِمُفارقةٍ عن "حياته الرائعة". فهو إذ يبقى دوماً "نفساً أكثر عُرياً من نَفْسٍ أُخرى"، ولا ينقطع عن السفر أبداً، لا يكفّ عن البحث والتيه، وعن أن يكون عبقرياً من دون أن يأخذ وضعيّة العبقري، ويُعلّم في كمبريدج لكنّه يسخر منها تماماً، ويذهب إلى السينما ليرى أفلام الويسترن بدَل أن يكتب مقالةً لمجلة *Mind*، وينظّف الفلسفة باستمرار، ويضع، ذات يوم، ربطة عنُق كي يُقدّم في مسكنه أزهاراً حمراء لإيفيت جيلبير... وهذه حياة رائعة من دون شكّ.

إِنسانٌ من دون يقين

يبقى تحديد مكانة فيتغنشتاين أمراً عسيراً، كما يبقى الجِدال حول قيمة عمله مفتوحاً. لكنْ صار من المُعتاد أن نُميِّز بشكلٍ عام الجزء الأوّل من حياته ـ الجزء الذي كتب فيه الرسائل المنطقية الفلسفية، أو "فيتغنشتاين الأوّل" ـ المُخصَّص للتخلُّص من الفلسفة التي لم تكُن تبني شيئاً، ولا تُغيِّر العالَم أبداً، بل على العكس تترك كلّ شيءٍ على حاله. وتأثيرها نقديّ وحسْب.

جوهر النشاط الفلسفي، في نظر "فيتغنشتاين الطريقة الأولى"، إنّما هو نقد اللغة التي ينبغي أن تُفضي إلى نوعٍ من الحلّ الذاتي. فالجمل الوحيدة المُجرّدة من المعنى هي تلك التي تصِف حقائق، وأحداثاً وقعت في العالَم. وبهذا المعنى يصير العِلم مُمكِناً ولا يقوم إلّا بالتعبير عن العالَم. غير أن هذا العالَم نفسَه ـ نسيجاً وحضوراً ـ يبقى عصيّاً على التعبير. الخطأ الأعمّ هو محاولة التعبير عن هذا الذي لا يُوصَف. ومن هذه الزاوية تكون الميتافيزيقا مستحيلة وخادعة.

هل أُغلِقَت القضية مع هذا المُجلّد الصغير؟ يبدو أنّ فيتغنشتاين قد توصّل إلى كشف ما يُناسب استخدامنا المشروع لكلامنا، وما ينبغي تجنُّبه كي لا نقع في إسهاب الفلاسفة الفارغ. هو ذا ما يكفي. ومع ذلك، في الثلاثينيات، تغيّرت عناصر كثيرة في جامعة كمبريدج. إذ نوّعت ألعاب اللغة إلى حدٍّ كبير المُقاربات والمنظورات. وسجّلتِ الأبحاث الفلسفية التي قام بها فيتغنشتاين، وكذلك الجُذاذات التي أعدّها، قطيعة "فيتغنشتاين الثاني" مع فِكر سابِقه، "فيتغنشتاين الأوّل".

رُبّما كان يجِب ألا نتوقّف عند هذا الظهور الثنائي، المُريح لكنْ الإجمالي، بين "الأول" و"الثاني". حيث دوّن فيتغنشتاين، في آخر حياته، بين عامَي 1949 و1951، سلسلة ملاحظات مُرقّمة من 1 إلى 676، وقد خربش الأخيرة قبل يومَين من مماته. والنصّ المنشور بعنوان عن اليقين يُمكِن أن يُبلبِل المرء. فهو لا يعرِض بطريقة تقليدية تطوّر تحليل مُتتابع. بل يعود بالأحرى، من مقطع إلى آخر، إلى المصاعب نفسها، منظوراً إليها كلّ مرّة من وجهة مختلفة. والهدف هو حلّ عُقدة من مشكلات زائفة مُتشابكة. أمّا وسيلتاه فهما دعابة ومنطق تُجسّدهما قِصص تبدو للوهلة الأولى غير مألوفة ومختلّة.

وهذه بعض الأمثلة على ذلك:

> الملاحظة رقم 430. التقيت بمرّيخي فسألني: "كم لدى الكائنات البشرية من أصابع القدَم؟" - قلت: "عشر. سأبيّن لك هذا"، ثمّ خلعت حذائي. وقلت في نفسي: إذا اندهش من معرفتي الجواب مع هذا القدر من الوثوق من دون أن أنظر إلى أصابع قدَمي، فسأقول له: "نحن الآخرون، الكائنات البشرية، نعرف عدد أصابع أقدامنا، سواء رأيناها أم لم نرَها"؟
>
> الملاحظة 450. جلست مع فيلسوف في الحديقة؛ فقال مِراراً: "أعرف أنّ هذه شجرة" وهو يُشير إلى شجرة قريبة منّا. فوصل شخص ثالث وسمع هذا، فقلتُ له: "هذا الرجل ليس مجنوناً. فنحن نُمارس الفلسفة".

فما المُشكلات التي يُحاول فيتغنشتاين أن يحلّها بهذه الطريقة؟ إنه التصوّر

الخاطئ، الفلسفيّ بامتياز، للشكّ والمعرفة. فالقولُ، أمام شجرة، إننا نعرف أن هذه شجرة، وضْعٌ... لا يحصل أبداً! وإذا اصطنعناه، نصطنع في الوقت نفسه وهْمَ معرفةٍ لا تتطابق مع شيء. من وجهة نظره، فليس هناك من معنى للقول: "أعرف أنّ هذه يدي" أو "أصابع قدَمَيّ عشر، وأنا مُتأكّد من ذلك". لأنّنا، في الواقع، لا نُفكّر فيها أبداً. وعليه فإنّ ما يُميِّز اليقين ليس كون المرء واضحاً، بل بالعكس يُميِّزه التزامُه بالصمت.

لا أحد يشكُّ في أنّ الارض موجودة منذ مئة عام. فهل يُمكننا القول إنّ كُلاً منّا "يعرِف" ذلك؟ يؤكّد فيتغنشتاين أن بعضاً من الشكوك لا تُساوِر الإنسان العاقل. فهل اسمي هو حقاً اسمي؟ وهل تختفي يداي عندما أنام؟ وهل اللغة التي أتكلّمها هي حقاً اللغة التي أعتقد أنني أتكلّمها؟ وهل عنوان إقامتي هو الذي أعتقد أنني أعرفه؟ وثمة كثير من الأسئلة التي نتساءلها فقط عندما نكون مجانين أو فلاسفة. الأمور تسير، في الحياة الحقيقية، خِلاف ذلك تماماً. "ملاحظة رقم 476. الطفل لا يتعلّم أنّ الكتُب موجودة، إلخ، - بل يتعلّم السعي للبحث عن كتُب، والجلوس على الأرائك، إلخ."

يُعارض فيتغنشتاين اليقين بوصفه نتاجاً اصطناعياً لا بُدّ أنّه قاوم، بشكل أساسي، الآلة الهائلة لفلاسفة الشكّ. فاليقين نقطة انطلاق بدَل أن يكون نقطة وصول - وهو نوع من بديهة حيوانية منْخرِطة في الفعل. هذا اليقين ليس عقلياً أو مفهومياً. ولا ينتج عن شُكوك، بل يسمح لنا ببنائها، وهو يُشكّل خلفيّتها. في البدء كان اليقين. وهو يبلغ من الوضوح والتأصُّل في الفعل والحسيّة درجةً تُوجِب التخلّي عن أية فكرة لتسويغه منطقياً.

ما نزال بعيدين عن فهم هذه الثورة فهماً حقيقياً. وإذا أخذناها على محمل الجِدّ، فيجب أن تُطرَح أسئلة المعرفة كلّها بصورة مُختلفة. وعلينا أن نُضيف اضطراب فيتغنشتاين إلى كلِمة سقراط "أعرف أنني لا أعرف شيئاً"، وإلى كلِمة مونتينيو "ماذا أدري؟"، وإلى كلِمة كانط "ماذا بإمكاني أن أعرف؟" يتلخّص اضطرابه بالقول: "أحيا أوّلاً، وأعرِف بعد ذلك". أو بالأحرى، إذا ابتغينا أن نُعبِّر على طريقته: "لم أكّن أعرف أن أصابع قدَميّ عشر قبل أن يسألني عنها مرّيخي".

ما الذي يجب أن نقرأه أوّلاً لفيتغنشتاين؟

De la certitude, traduction de Danièle Moyal-Sharrock (Gallimard, "Bibliothèque de philosophie", 2006).

وماذا بعد؟

Le Cahier bleu et le Cahier brun (Gallimard, "Tel", 2004).

Tractatus logico-philosophicus (Gallimard, "Tel", 2001).

ماذا نقرأ عن فيتغنشتاين للمُضيّ إلى ما هو أبعد؟

Invitation à la lecture de Wittgenstein, de Gilles-Gaston Granger (Alinéa, 1990).

Wittgenstein et les limites du langage, de Pierre Hadot (Vrin, 2004).

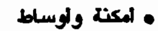
Wittgenstein. Les sens de l'usage, de Sandra Laugier (Vrin, 2009).

Wittgenstein: la rime et la raison, de Jacques Bouveresse (Éditions de Minuit, 1973).

☜ المُهِمّ، مع فيتغنشتاين، هو استخدام الكلِمات، وليس محتواها الخاصّ. فالجوهري يكمن في الوظيفة التي تؤدّيها، وفي طريقة استخدامنا لها.

☜ والمُهِمّ، مع حنّة آرانت، هو مسارنا الهادف إلى محاولة إعادة بناء معنى كلِمات غدَت، بعد الحروب والشموليّات في القرن العشرين، مِثلَ قواقِعَ فارغة: المدينة، والمواطن، والحريّة، والسلطة.

- **الاسم: حنّة آرانت**



- **أمكنة وأوساط**

كانت حياتها التي انطلقت من الجامعة الألمانية قبل وصول النازية إلى السلطة، ووصلت إلى الجامعات الأمريكية، مروراً بباريس، حياةً كاملة من الأسفار، والبوهيمية، والكتابة المستمرّة.

- **10 تواريخ**

1906: ولادتها في هانوفر بتاريخ 14 تشرين الأول/أكتوبر.
1928: بعد قيامها بدراسات في الفلسفة مع هوسرل وهايدغر، حضّرت رسالة دكتوراه بإشراف ياسبرس، عنوانها مفهوم الحبّ عند القديس أوغسطين.
1933: هجرت ألمانيا النازية قاصِدة فرنسا.
1941: تركت فرنسا وسافرت إلى الولايات المتحدة الأمريكية.
1951: صارت مُواطِنة أمريكية ونشرت كتاب أصول الشموليّة.
1955 ـ 1967: علّمت الفلسفة في عدّة جامعات أمريكية.
1958: نشرت كتاب وضع الإنسان الحديث.
1963: نشرت كتاب إيخمان في القدس.
1967: صارت أستاذة فلسفة في المدرسة الحديثة للدراسات الاجتماعية (نيويورك).
1975: ماتت في نيويورك بتاريخ 4 كانون الأول/ديسمبر.

- **مفهومها عن الحقيقة**

الحقيقة، في نظر آرانت:
تُعرَّف بالقياس إلى الفعل،
ترتبط بتعدُّد المفهومات الإنسانية،
ترتهِن بالشروط التاريخية والسياسية لكلّ عصر.

- **جُملة جوهريّة**

"الكلِمات الصحيحة التي نجِدها في اللحظة المناسبة هي جزء من الفعل".

- **مكانتها في الفِكر المُعاصر**

آخِذة في التعاظُم، لأنّ الموضوعات التي تناولتها، والأطروحات التي تبنّتها، تُلاقي صدىً حيوياً مُطّرِداً. حُكِم عليها سابقاً بأنّها ثانوية، غير أنّ عملها اليوم يُعَدُّ في بعض الأحيان أساساً لفهم الحداثة.

الفصل الثامن

حيث تبحث آرانت عن كيفية إعادة بناء مدينة في حالٍ من الخراب

"إنّما أحاطها بهالةٍ سحريّة ما انطوت عليه ذاتُها من قوّة، وامتلاك نفس، وبحث غريزيّ عن النوعية، واقتفاء يتلمّس الجوهر، وطريقة في المُضيِّ إلى عُمق الأشياء. حيث نُحِسّ بتصميمها المُطلَق على أن تُحقِّق ذاتَها التي لا تُعادِلها إلا حساسيّتُها الكُبرى". هكذا عبَّر هانس يوناس عن رأيه لحظة تشييع جنازة حنّة آرانت، في نيويورك، بتاريخ 8 كانون الأوّل/ديسمبر عام 1975. فهو يذكر الطالبة الشابّة اليهودية، بعبقريّتها المدهشة، التي كانت تُتابع معه، قبل نصف قرن، دروسَ هايدغر في ماربورغ. لكنّ هذه العبارات تنطبق أيضاً على مسار حياة هذه المرأة التي خاطرت بالتفكير في ظلُمات العصر كي يكون قليل من النور مُمكِناً فيها.

الحقّ أنّ حنّة آرانت لم تكفّ أبداً عن إرادة الفهم. اتّخذت هذه الرغبة في البداية، بالنسبة إلى قارئة كانط التي كانتْها منذ سنِّ الرابعة عشرة، في المدينة حيث عاشت، في كونيغسبورغ نفسها، مُنعطَفاً فلسفياً خالصاً. ولمّا لم تكُن موهوبة كثيراً في التدبيرات الناقصة، درست، في ألمانيا العشرينيات، مع أفضل الفلاسفة: هايدغر، وبولتمان Bultmann، وياسبرس Jaspers. اتّسمت هذه السنوات بحميّة الاكتشافات، وضرورة توضيح الحاضر، والشغف الذي تقاسمته مع هايدغر - وإصدار أوّل كتاب، وهو أطروحتها بعنوان مفهوم الحبّ عند القدّيس أوغسطين، الذي نُشِر عام 1929.

سجّل عام 1933 أول انكسار في مسارها. إذ مجّد هايدغر فضائل هتلر وأراد إصلاح الجامعة، فاعتُقِلت لكونها يهودية، وهربت راحلةً إلى فرنسا. "تركتُ ألمانيا تحت سطوة هذه الفكرة، المُبالَغ فيها قليلاً بطبيعة الحال: أبداً! لن يُؤثّر فيّ أيُّ تاريخ ثقافي أبداً: لم أعُد أُريد التعاطي مع هذا المجتمع". في فرنسا، عمِلتْ على تنظيم سفَر الأطفال اليهود إلى فلسطين ـ حتى عام 1941 حيث ستختار منفىً جديداً هو الولايات المتحدة الأمريكية هذه المرّة.

سوف تعلَم هناك بوجود مُعسكرات الإبادة. ومنذئذٍ اجتهدت لتفهم ما يتحدّى العقل: إنّها ولادة الشمولية. كيف فقدت الحياة السياسية معناها، واللغة أهميّتها؟ كيف غدا اللاإنساني مُمكِناً، ليس عند وحوش، بل عند بشر عاديّين جداً؟ بأية السُّبُل نستطيع أن نُعيد ابتداع عالَم يتخطّى هذه الفوضى؟ هذه هي التساؤلات التي احتلّت مركز تفكيرها.

التزمت آرانت، دون أن تقطع مع الفلاسفة الذين لم تتوقّف عن مُساءلة مؤلّفاتهم، بتطوير الفضاء الخاصّ بالفكر السياسيّ. بحثتْ عن إدراك تاريخه، وهشاشته، وعرضيّته، وقتامته. وفضّلت على سماء الأفكار الجامدة ألغاز المدينة المائجة التي يبدو أنها فُقِدت نهائياً. لذا انصبَّ تفكيرها على عمليات المُقارنة بين التاريخ والراهن، بين المصادر التاريخية وأحداث الساعة. وكانت تعرِض في الصحف عناصِرَ من تحليلاتها الفلسفية.

تفاهةُ الشرّ

وهكذا نشرت خلال سنوات الحرب بانتظام في صحيفة أوفبو *Aufbau*، التي كانت تصدر في نيويورك باللغة الألمانية. وفيها دافعت آرانت خصوصاً عن ضرورة جيش يهودي وعن الطابع الذي لا غنى عنه من أجل السلام العالمي وهو "الاتفاق النهائي بين اليهود والعرب". في وقتٍ مُبكّرٍ جداً عرفت بُعد النظر في بعض النقاط. وغالباً ما كانت أفكارها تُسبِّب فضيحة. فلمّا كانت المبعوثة الخاصّة لمجلّة نيويوركر في قضية إيخمان في القدس، أثارت تعليقاتها جدَلاً دولياً عنيفاً امتدَّ إلى فرنسا، ساعة صدورِ أوّل ترجمة للكتاب سنة 1966.

غالباً ما حُكِم على إثبات تعاون قادة المنظّمات اليهودية مع النازيين أنّه لا يُغتفَر. وقد ردّت آرانت على جيرشوم شوليم الذي اتهمها بأنها تفتقِد حُبَّ شعبها: "معك كامل الحقّ. أنا لا "أُحِبّ" اليهود، ولا "أعتقد" بهم: أنتمي فقط إلى شعبهم، هذا بديهي، بصرف النظر عن أيّ خِلاف ونقاش".

حجبت هذه المُجادلات أحياناً الأهمية الحقيقية لهذا الكتاب، بدءاً بمسألة "تفاهة الشرّ". فخلافاً لازدراءاتٍ مُتكرّرة، لا تبحث آرانت لحظة واحدة عن "تفاهة" مُعسكرات الموت. إذ لم تتوقّف عن كتابة أنّه لم يكُن لهذا الحدَث سابق أو مثيل في التاريخ. غير أنها كانت تُريد أن تفهم كيف أمكن أن يرتكِبَ هذا الشرّ المُتأصّل بشرٌ عاديُّون جداً، وضئيلون ببراءة.

تفاهة إيخمان المُبتذَلة مُرعِبة وتُثير التساؤل. لكنْ، هنا أيضاً، تكمن ضروب سوءِ التفاهُم. عادة ما استخلصنا درساً من الكتاب مفادُه أنّ الناس العاديّين يُمكِن أن يتحوّلوا إلى جلّادين. مع أنّ حنّة آرانت لا تقول إنّ "أيّ إنسان" يُمكن أن يصير بسهولة غير إنساني. بل تبحث، على الأرجح، عن فهم سبب أن يكون الوحوش، في الظاهر، "مُتوحّشين" قليلاً، وعاديِّين جداً.

في نظر آرانت، لا يتعرّض الجوهري للخطر في طبائع الأفراد وحسْب، بل في الأجهزة الاجتماعية والسياسية. قال إيخمان: "اللغة الإدارية هي وحدَها اللغة التي أعرفها"، وعندما يختلِط الفكر كلياً مع التافه الإداري، عندما تخضع الكلمات للتحييد الشموليّ، عندما نقول "تجميع" بدل "تهجير" و"معالجة خاصة" بدل "قَتْل"، يكون العالَم كأنّه جامد. لأنّ الوضع البشري سياسي قبل أن يكون طبيعياً. وإذا ما انتُهِك هذا الفضاء السياسي، تربّص الإنساني.

إعادة تكوين السياسي

يكوّن التذكير بهذه المكانة المركزية للسياسي المُساهمةَ الجوهرية لحنّة آرانت في الفِكْر المُعاصِر. يبقى أن نحتاط ممّا تعنيه هذه الصيغة التافهة. فالقول إنّ الوضع البشري سياسي، يعني أولاً استبعاد إمكانية أن يتمكّن الإنساني وحدَه من

الوجود. فليس من كائن بشري غير مُتجذِّر في الوجود الجماعي. ومهما تخيّلناه متوحِّشاً أو فظّاً، فهو موجود بوصفه إنسانياً فقط وسط الفضاء الذي تُكوِّنه إرادة العيش معاً، والقواعد المشتركة، وقوانين تُطبَّق جماعياً.

أمّا هذا فقد سبَق أن علّمه أرسطو: يعيش الإنسان ـ "الحيوان السياسي" ـ في أنظمة سلطة مُمَأْسَسة، وليس في نظام الطبيعة الضمني، غير القابل للتغيير. طبعاً لا يقتصِر فكر آرانت على التذكير بهذه النقطة المركزية. فهي إنّما تبحث عن إدراك كيف استطاعت تفاعُلات القرن العشرين أن تجعل صميمَ السياسي، وبالتالي استمرارية الإنساني ذاته، عصياً على البلوغ، بل على الفهم. لكنْ لم تُدرَك أصالةُ تحليلاتها، وأهميّتها الفلسفية مباشرة.

كانت آرانت تبدو صحفيةً، وملتزِمة في صراعات الواقع الراهن إلى حدّ أنّ مُمْتَهِني الفلسفة لم ينظروا إليها نظرةً جديّة. رُبّما بلغت أيضاً من الشفافية والمُباشَرة ما حالَ دون تقييمها. فأسلوبها غير مُلتوٍ، واهتماماتها واضحة كلّ الوضوح: الشمولية، والعنف، والوضع البشري، والقنبلة النوويّة، إلخ. وطالما عُدَّت بالتالي كاتبة مقالات أو مُتخصِّصة في السياسة. ومُفكِّرة طبعاً. موهوبة جداً، وعالية الثقافة، ومُدهِشة أحياناً. لكنّها ليست فيلسوفة حقيقية.

كانت هي نفسها تمتنع بشراسة عن العمل في الفلسفة وتنتقد، في التقليد الفلسفي، عدم الاكتراث بقضايا المدينة، وصلَف البرج العاجي، وتنتقد أكثر ما يضرّ بنا من نتائج نظرات المُفكِّرين المعروفين المثبّتة على الغيوم بينما الطُّغاة يقتلون الناس عند أقدامهم. فهايدغر كأفلاطون، على طرَفي التاريخ الأوروبي، يكرهانِ سقراط وانغماسه في الكلام العام وفي أحداث المدينة.

هل نقدُها إهمالَ الفلاسفة هو نفسه نقد فلسفي. لكن تلزمنا هنا قراءة مُتيقِّظة وبارعة، ومقارنة، وإعادة بناء كي نُدرِك بالضبط موقف آرانت، ومقدرتها، وخصوصيّتها. فنقدها موجّه في الواقع ضدّ هوسرل وهايدغر: عدّت الظاهراتية تجربة "الوجود في العالَم" ملمحاً أساسياً من الوجود الإنساني، غير أنّها خلقت مأزق العلاقة بين هذا العالَم الوجودي والوضع السياسي. والحال أنّ العالَم

الإنساني ليس فقط من طبيعة الوجود - هنا، مُعطى *Dasein*، بل هو وجود معاً *Mitsein*، وابتكار الفعل المُباشر فيه جماعياً. فالعالَم لا يُعطى أبداً. ولا يُصنَع، بالقياس إلى البشر، إلا جماعياً، يُقيمه الحدَثُ دوماً، ولا يوجد إلا وهو يحدث.

غير أنّ هذا العالَم المُشترك اختفى في القرن العشرين. دمّرته المعسكرات النازيّة، والهدم الشمولي، والمجازر الجماعية. وما هذا الإخفاق بحادثٍ عارض، ولا بخطوةٍ وحشية زائفة مؤقّتة النتائج التي سوف تمّحي من تلقاء ذاتها مع مرور السنين. فلا عالَم للإنساني من الآن وصاعداً. إذ نرى الإنسانَ حالِماً بالهروب من كوكب الأرض، وعلى أقلّ تقدير بالهروب من المعالِم القديمة التي كانت تُحدِّد العالَم - أي الجسَد، والجنس، والتكاثُر، والديمومة...

إذاً المسألة تتحوّل. وتُطرَح، من الآن وصاعداً، على هذا الشكل: ما الذي يصير إليه الإنساني بلا عالَم، أو في هذا "العالَم اللاكوني" المُتناقض؟ لا يهدِف منهج آرانت إلى تكوين "فلسفة سياسية" جديدة، بل إلى الانطلاق من إثبات استحالتها بغية الوصول إلى فهم الأحداث السياسية الفعلية فهماً فلسفياً. لهذا السبب لم تُهمِل آرانت الحوار مع الفلاسفة أبداً. أكيد أنّ هذه الحوارات تعجّ بالأحكام المُسبَّقة، ولا يُمكِن أن نثق بها حقاً. لكنْ "من يُمكِن أن ينجح إذا افتقدنا الحوارات الفلسفية"؟ وهي لا تُهمِل الشعراء أيضاً. إذ استعارت من رونيه شار صورة "كنز" الحدَث السياسي. ورُبّما لم يكُن عملُها كلّه إلّا طريقة في شرح مقطع مشهور لهذا الشاعر: "لم يُسبَق إرثُنا بأي عهْد".

مع كارل ياسبرس

أكيد أننّا، في مراسلاتها مع ذاك الذي كان مُشرِفاً على أُطروحتها، كارل ياسبرس - الذي تبادلت معه 400 رسالة على الأقلّ بين عامَي 1945 و1969 - نُدرِك على نحو أفضل، طريقتَها في العمل، وأسلوبَها في الربط الدائم بين مُعطياتِ الواقع الراهن والتحليلات الفلسفية. نُدرِك الكلّ وسَط وجودٍ دائب الحركة، وصعب، ومُبعثَر أحياناً.

ذلك أنّ آرانت، بعد أن غادرت ألمانيا، لم تعرِف لزمن طويل إلّا وسائل بقاء غير أكيدة، وغُرف مؤثّثة. وإذا ما فكّرتْ، فإنّما كانت تُفكّر في الفوضى والعجَلة: كتبت سنة 1945 تقول: "منذ أحد عشَر عاماً، لم أعرِف كلمة الهدوء المتلائمة مع النشاط الثقافي إلّا من كلام الناس". وحين صارت مُواطِنة أمريكية، سنة 1951، ما لبثت أن ذاع صِيتُها. لكنّ الهدوء ليس مبدأها: فقد جمعت بين السفر، والمُحاضرات، والتقارير الصحفية، والجدَل.

ترسم التعليقات التي تبادلتها آرانت مع ياسبرس عن الواقع العالمي يوميات العصر - من القنبلة النووية إلى الأقمار الصناعية الأولى، من حرب كوريا إلى حرب فيتنام، من "ملاحقة الهنود الحمر" في أمريكا المكارثية إلى ثورة "ماو" الثقافية في الصين. إذ بحث كلٌّ منهما باستمرار عن الشروط والأُسس التي يُمكِن بموجبها أن يستمِرّ عالَم في الوجود بعد دمار كلّ شيء.

دمار كلّ شيء... ما معنى هذا؟ معناه أن تُمحى مدُن عن وجه الأرض، وأن تُخرَّب أوطان؟ أن نرى عائلاتٍ مُحطّمة، وأعمالاً فنيّة مُداسة؟ ألّا يعود مُمكناً عَدُّ الجُثَث وإحصاؤها؟ ليس هذا كلّ شيء. في السابق، قاد التاريخ إلى كثيرٍ من المذابح. غير أنّ الجرائم النازية لا تندرج في جرائم الحروب المتتالية من عصر إلى عصر. فهي من نمَطٍ آخر كان ما يزال مجهولاً حتى ذلك الحين. ومنذ عام 1946، حاولت حنّة آرانت أن تفهم "ما حصل في الواقع". وكتبت إلى ياسبرس: "لم يقتُل أفرادٌ أفراداً آخرين لأسبابٍ إنسانية، لكنّنا [...] نُحاول بطريقة مُنظّمة أن نتفحّص مفهوم أن يكون المرء إنسانياً".

لقد تساءلا طيلة عشرين عاماً، في كُتُبهما كما في رسائلهما، عن أسباب البليّة وتداعياتها. تساءلا عن الطريقة التي يُحاط من خلالها بالفوضى، وعن سبُل توضيحها. وإذاً ما معنى أن يكون المرء يهودياً؟ وألمانياً؟ كما بحثا معاً عن كيفية إمكان بناء عالَم "في ما بعدَ"، بناءِ فكرٍ، وفِعل. ومع مَن؟ وبالانطلاق من ماذا؟ إنّ أسئلة كهذه أسئلةٌ حيوية، وعلى كلّ منابع العقل أن تُسهِم فيها: هذه هي القناعة التي تقاسماها حينئذٍ. كانا على عِلْم باستحالة نسيان أنّ لكلّ فلسفةٍ نتائجَ سياسية. ولهذا السبب، عندما يتحدّثان عن الفلسفة، من هنا وهناك، لا

يُبديانِ ليناً مع هايدغر الذي حكَما بأنّ "انعدام شرَفه مُفرِط التزويق وطفوليّ"، ومجرّد من الأخلاق، "ومؤهَّل لكلّ أنواع الخِسّة".

تكتب آرانت عن الأربع وعشرين سنة التي قضتها مع هايدغر: "[...] لا نستطيع الامتناع من الدهشة، وربّما الامتعاض، من لجوء كلٍّ من هايدغر وأفلاطون، وهما يلتزمان بالقضايا الإنسانية، إلى الطُغاة والديكتاتوريّين. رُبَّما لا يوجد السبب كلّ مرّة فقط في ظروف العصر، وبأقل من ذلك، في كفاءة الطبع، بل يوجد على الأرجح في ما يُسمّيه الفرنسيون "تشوُّهاً مهنياً".

يُجيب ياسبرس بلغته الخاصة، وبأسلوبه، على إدانة السلطة الفلسفية هذه، بل على التواطؤ القديم بين الاستبداد والميتافيزيقا، مُحاوِلاً أن يفتح الفلسفة الأوروبية، ويتصوَّر بالفعل منظوراً كونياً يشمل الهند، والصين إلى جانب تراث الإغريق، ويجهد أيضاً كي يُطبِّق تفكيره على الحاضر، سواء أتعلّق الأمر بالذَّنْب الألماني أم بالقنبلة النوويّة. كتبت حنّة تقول: "على الفلسفة أن تصير ملموسة وعملية، دون أن تنسى أصولَها لحظةً واحدة".

في الواقع، يبقى ما يُسمّيانِه "سياسة" موضوعَ إعادة ابتكار. إذ ليس للمُفردة هنا أية علاقة مع الالتزام، واتّخاذ المواقف العامّة، والعرائض والاضطرابات النضالية. فالنشاط النضالي لا يتعارض مع ما يهمُّهما، ولكنّه يبدو من طبيعة أخرى. فما العمل كي تُصبح المدينة مُمكنة من جديد، وألّا تكون فقط واجهةً أو تخيُّلاً، بل واقعاً مدروساً؟ كي يوجد ما بعد الشمولي، وكي يوجَد مُواطنون من جديد؟ هذه هي أسئلة آرانت.

من بين نُتَف الجواب، موضوع التعدُّدية الكبير - تعدّدية الأفراد، والجماعات، والأصوات، والآراء، واللُّغات، والثقافات. إذ تجِد فيها آرانت، بوضوح تدريجي، حقيقةً إنسانية أولى. لا يُمكِن أن تفهم الفلسفةُ وعلمُ اللاهوت فضاءَ التعدّدية. والشمولية أيضاً تسعى لتحميه. ولئن كانت التعدُّدية شرطَ السياسي، بل هي جوهره، فبأية شروط توجد سياسة للإنسانية؟

هل تتطلّب هذه الشروط أن تكون الإنسانية واحدةً أم متعدِّدة؟ بأي معنى

علينا اليوم أن نفهم هذه الوحدة وهذه التعدُّدية، بعد الشموليّات؟ يدور فِكر حنّة آرانت كلّه، بعد الحرب، حول هذه الأسئلة. ويُمكننا التفكير بأنّ هذا الانكسار في التاريخ كان قد وضع حدّاً نهائياً لعلاقتها مع هايدغر. إذ كان يبدو أن العلاقة بين المثقفة الأمريكية اليهودية اليسارية ورئيس الجامعة النازي، غير مُمكِنة. كانت العلاقة محسوبة من دون قوّة الحُبّ ومُفارقات المشاعر. فالمُراسلات بين مارتن وحنّة، التي لم تُنشَر إلا سنة 1998، تكشِف أنّ أحدهما لم يتوقّف عن التفكير في الآخر.

حنّة ومارتن

حين التقيا عام 1925، كان عمرها تسعة عشر عاماً، وعمره ستة وثلاثين. كان يُقال إنّ هايدغر يُعيد الحياة إلى الفِكْر. فهرعت آرانت لسماعه، وتسجّلت في ندواته، واتخذت مكاناً في حلقة طلّابه، وتحمّست له. وتحمّس لها. واحتفظ بعد خمسة وعشرين عاماً بحيوية نور عينيها. سوف تبقى هذه "النظرة [...] التي كانت تُومِض متقاطعةً مع نظرتي عندما كنت في القسم" تحت العواصِف، والصمت، والبُعد. إنها طبعاً ضربة الصاعقة. ولا شيء أبداً يمحوها. فقد عرَفا طيلة حياتهما، كلٌّ على طريقته، تداعيات هذه الأشهر القليلة من العشق. بمعنى ما، لم يخرُجا منها أبداً. كان ينبغي، بحسب منطق الأمور، ألّا يتواصلا بعد عام 1933، وخصوصاً بعد عام 1945. لكنّ القضية كانت قضية حُبّ. وبالتالي كان يتحتّم، أوّلاً وقبل كلّ شيء، أن يُقدّم لها أزهاراً زرقاء - أزهار خطمية رائعة، وبنفسج.

هايدغر العاشِق لم ينجُ من ذلك. وهذا مؤثّر. فالمُفكّر وهو بصدد تأليف كتابه الوجود والزمن - الذي صدر سنة 1927 وكان سبب شُهرته - بدا على امتداد رسائله إنسانياً بكل بساطة. أي غنائياً، وخَجِلاً، ومبهوراً، ومُتطلّباً. طبعاً بقيت بعض عيوب أسلوبه وبلادته: "أمّا السبيل الذي سوف تتّخذه حياتُكِ الطفولية جداً، فيظلّ تحفُّظاً أيضاً"، هذا ما كتبه مثلاً في رسالته الأولى إلى تلك التي ستكون قريباً "مُثيرتَه، حوريةَ الغابات". هذا الهايدغر غير المُتوقَّع يكاد

يكون ساخراً: "أتخيّل من دون عناء الإزعاج الكبير الذي يمكن أن يسبّبه النوع المُصنَّف على أنّه من 'طلَبة هايدغر'. فما ينتشر بصورة مُقلِقة إنّما هي طريقة مُتشنّجة كلياً في التفكير، والتساؤل، والخِصام".

والأكثر إدهاشاً مع ذلك هو هذا الإخلاص الأبدي، وغير المشروط تقريباً، الذي بقيَ بينهما على الرغم من تمزُّق العالَم وفوضى التاريخ. في عام 1950، وكانا قد انقطعا عن المُراسلة منذ عام 1932، هي التي أخذت زمام المُبادرة. فحين عادت إلى ألمانيا، تمنّت أن تلتقي مارتن. أمّا هو بدوره فشرح حُبّه لزوجته الفريد، بعد أن أخفاه عنها زمناً طويلاً. حقاً لا أهمية للزمن في القلب. حنّة: "عندما لفظ موظّف الفندق اسمَك، بدا كأنّ الزمن تجمّد فجأة". مارتن: "لدينا، يا حنّة، رُبع قرن من حياتنا يجب تعويضه". في مكتبه، نظر إليها وقال: "أنتِ! آه! أنتِ!" وفي الأسابيع اللاحقة كتب لها عدّة قصائد، ومن جديد كتب لها عباراتٍ من مثل: "غالباً ما أتخيُّل أنني أُمشِّط شَعركِ الذي يحتاج إلى التسريح بالمشط الذي فيه خمس أسنان".

كان هايدغر يقطف لها من حول الكوخ، من منزله في جبل الغابة السوداء، وردة شوكيّة فضيّة اللون ويُرسلها إلى الولايات المتحدة: "إن كان عندك محلّ، فليس عليكِ إلا أن تربطيها بخيط من الحرير، وتُعلّقيها فوق خوانكِ. ومن هناك ستعكس ضوء الشمس. وأقلّ نسمة ستجعلها تنوسُ وتدور. وإذا ساء الطقس، ستنغلِق". في بعض الأحيان تبدو أكثر تحفُّظاً، لكنّ هذا ليس أكيداً. فقد كتبت في دفتر يوميّاتها عام 1953 "القصة الحقيقية للثعلب هايدغر"، حيث نفهم أنّ هذا الحيوان الذي يدّعي الاحتيال، يجهل - بصورة كاملة تفوق الخيال - ممَّ تتكون الأفخاخ، إلى حدّ أنّه يُقيم وِجارَه في فخٍّ ويستضيف فيه الآخرين. الحورية المتزوِّجة منذ وقت طويل تظلّ مُزعجة، ولكنّها غير قاسية.

كذلك فصلت بينهما لاحقاً فترات من الصمت، خصوصاً بين عامَي 1954 و1959. ثم جاءت في النهاية عشر سنوات من الانحدار الناعم تخلّلتها مُراسلات عاطفية: في عام 1966 هنّأ مارتن حنّة بعيد ميلادها الستّين، واحتفلت هي بالسنوات الثمانين التي بلغها الفيلسوف. وفي 12 آب/أغسطس، في آخر زيارة

"للحورية" إلى وِجار - فخّ الثعلب ("سوف تبقين كالعادة من أجل العشاء"). وفي الرابع من شهر أيلول/سبتمبر عام 1975، ماتت حنّة آرانت. وبعد عدّة أشهر فقط، بتاريخ 26 أيار/مايو من عام 1976، مات مارتن هايدغر بدوره.

ما الذي يجب أن نقرأه أوّلاً لحنّة آرانت؟

Le Systme totalitaire (3 volumes, Seuil, "Points", 2005).

وماذا بعد؟

Eichmann à Jérusalem (Gallimard, "Folio", 1997).

Qu'est-ce que la politique? (Seuil, "Points", 2001).

ماذا نقرأ عن حنّا آرانت للمُضيّ إلى ما هو أبعد؟

Hannah Arendt. Biographie, d'Elisabeth Young-Bruehl (Calmann-Lévy, 1999).

Hannah Arendt, de Sylvie Courtine-Denamy (Hachette, "Pluriel", 1998).

Le Génie féminin t. I, Hannah Arendt, de Julia Kristeva (Gallimard, "Folio", 2003).

☞ مع حنّة آرانت، عواصف العصر، وخرائب السياسة يجتاحان التفكير الفلسفي.

☞ مع فيلار فان أورمان كين لا يبدو أنّ ما يحدث في العالم يُزعزِع عمل توضيح المفاهيم. لكنّ هذا البرود الظاهر لا يمنع النتائجَ المُربِكة.





- **الاسم: فيلار فان أورمان كواين**

- **امكنة ولوساط.**

الجامعة الأمريكية في القرن العشرين، في هارفرد من قبل، بين نظريات علمية وتحليلات فلسفية.

- **7 تواريخ**

1908: ولادته في آكرون (اوهايو).

1931 ـ 1932: بعد مناقشة أطروحة عن الرياضيات في جامعة هارفرد بإشراف ويتهايد Whitehead، سافر إلى فيينا حيث التقى بِكارنابّ Carnap خاصةً.

1936 ـ 1978: علّم في جامعة هارفرد.

1951: نشر كتاب مبدأ التجريبية.

1960: نشر كتاب الكلِمة والشيء.

1969: نشرت كتاب نسبية الكينونة.

2000: مات في بوسطن.

- **مفهومه عن الحقيقة**

الحقيقة في نظر كواين:

لا تنتمي إلّا إلى مجال المعرفة العلميّة.

تتصل بالأنظمة الألسنية حيث تُصاغ.

مُستقلّة عن مسألة الدلالة.

- **جُملة جوهريّة**

"فلسفة العِلم كافية".

- **مكانته في الفِكر المُعاصر**

على الرغم من لنّ عمله مُكرّس لمسائل شديدة التخصُّص، فقد بُدئ الاعتراف بعمله، خارج حلقات الخُبراء، بوصفه لحد الأعمال الاكثر اهميّة في القرن العشرين.

الفصل التاسِع

حيث يخترِع فيلار فان أورمان كـواين خطّةً مُربِكـة

من المحتمَل أن تكتشِف غالبية القرّاء اسم فيلار فان أورمان كواين للمرّة الأولى. فقد سمِعَ الناسُ جميعاً الحديثَ عن برغسون أو عن سارتر، وكامو أو غاندي. ومع عدم علمنا بتفاصيل أعمالهم، أو حتى بالخطوط العريضة لمذاهبهم، نعرف أسماءهم على الأقلّ. لكنْ ليست هذه هي الحال مع كواين. وأغلب الظنّ أن كثيراً من المثقّفين رُبّما لم يسمعوا به، ناهيك عن سماعهم بأعماله.

يحصل أنّ كثيراً من الخُبراء يعدُّون كواين الفيلسوف الأمريكي الأكثر أهمية في القرن بسبب مساهمته الشخصية في الفكر، وهذا بديهي. لكن علينا كذلك أن نُضيف المكانة المفصلية التي يحتلّها في نقل أفكار القرن العشرين. فهو يقع فعلاً في مفصل بين عالمين: عالَم عُلماء الرياضيات وعلماء المنطق في بداية القرن ـ غُتلب فريج، وبرتراند راسل، ورودولف كارناب ـ وعالَم الفلاسفة الأمريكيين الأحدث الذين يُعَدُّ بعضُهم امتداداً لعمله كدونالد دافيدسون Donald Davidson على سبيل المثال.

حضّر أستاذُ الفلسفة الذي علّم طيلة حياته تقريباً في هارفرد، دبلوماً في الرياضيات بإشراف ويتهايد الذي ألّف مع راسل كتاب مبادئ الرياضيات. وفي فترة نضوجه، صار مُشرِفاً على أطروحات عدّة فلاسفة أمريكيين كبار اليوم. وكواين أيضاً هو صلة وصل بين حلقة فيينا والفلسفة الأمريكية. حلقة فيينا هي مجموعة من المُفكّرين ـ مُكوّنة خصوصاً من رودولف كارناب، وأوتّو نوراث Otto Neurath، وموريس شليك Moritz Schlick ـ كانوا يجتمعون، بدءاً من عام

1924، كلَّ مساء خميس في معهد الرياضيات التابع لجامعة فيينا. كان هؤلاء الأعضاء يُعلِنون على الملأ عدم جدوى الميتافيزيقا وعدم فائدتها، ويُريدون تحفيز تصوُّر علميٍّ للعالَم. ولكون هؤلاء المُفكّرين قُرّاء شَغوفين لكتاب رسائل منطقية فلسفية لفيتغنشتاين، الذي صدر مؤخَّراً سنة 1921، كانوا وراء ما سوف يُسمّى لاحقاً بالفلسفة التحليلية.

مُرافَقةُ العِلم

عمِل كواين معهم في فيينا. وقد تأثّر بنوراث وكارناب خاصة، وتابع تحليلاتهما بعد عودته إلى الولايات المتحدة الأمريكية. إذ يرى هؤلاء أنّ على الفلسفة أن تكتفي بمُرافقة العلم، وتتخلّى عن ادعاء امتلاكها حقلاً خاصاً أو تأسيسِها للعلم. فنوراث يقارن العلم بمركب في إبحار دائم. بإمكاننا أن نُصلحة ونحن نُبحِر، لكن يجب التخلّي عن إعادة بنائه على اليابسة.

سوف يُطوِّر كواين وظيفة مُرافَقة المعرفة العلمية ـ بربطها أيضاً مع تجريبية وليم جيمس وجون ديوي. وحيث إنّ هذا المُفكِّر يخلط الأمثلة النادرة مع البراهين الأكثر وعورة، ويقرن التقنية بنقدٍ لا مُجاملة فيه، ماضياً من مقالات مخصّصة للخبراء إلى معجم فلسفي بنغمة فولتيرية (جواهر الأشياء 1989)، فهو يستحق أن نكتشفه. لأنّ عمله يقصد، في وقتٍ واحد، أن تكون مناهجه متواضعة، ونتائجه طَموحة.

يصف أهدافه بنفسه على هذا الشكل: "تقوم المهمة على توضيح ما تُرِك غيرَ مُعلَن، وجَعْلِ ما تُرك غامضاً أكثر دقّة؛ تقوم المهمة على عرض المُفارقات وحلّها، وتذليل العقبات، وإخفاء آثار الفترات الانتقالية للنمو، وتنظيف الحُجَج الهامشية المُنحطّة"[1]. فهو يرى أنّ الفلسفة جزء لايتجزّأ من العملية العلمية ـ ليس لها مكان خاص، ولا مجال محجوز أو موضوعات خاصة.

---

(1) ontologiques: أي الحجج الواهية الآتية من هامش الفلسفة، والشبيهة بِمدُن الصفيح في ضواحي المدُن – المترجم.

إذاً ينتمي كواين كليّاً إلى مجموع أولئك الذين يُريدون رؤية انصهار الفلسفة والعلم، والذين لا يرون في الفلسفة إلا أداة توضيح معارف دقيقة. يرتكز عمله بشكل أساسي على إزالة الأوهام، وتنظيف الأفكار الغامضة، والتخلُّص من المفهومات الزائفة. هو متواضِع بمعنى من المعاني: حلُّ "القضايا الكُبرى" - الميتافيزيقية، والأخلاقية، والسياسية - لم يعُد مطروحاً. ومثل هذه النتيجة ليست في مستوى طموح الفيلسوف كما يتصوّره كواين.

ومع ذلك الهدف طَمُوحٌ للغاية، نظراً لاتصال الأمرِ بعمليات تنظيف عميقة، وترميمات هائلة - إلى حدّ إلغاء "الحُجَج الهامشية المُنحطّة" المتراكمة على مرّ تاريخ الفكر... وباختصار إلغاء جزء كبير من الفلسفة! بغية الوصول إلى هذا الإلغاء، تُستخدَم تحليلات شديدة الوعورة والتقنية، لكنّها تُفضي جميعاً إلى انكماش كبير للقضايا الميتافيزيقية، وفي النهاية إلى مذهب شكّ يُذكّر بمذهب ديفيد هيوم.

نشر كواين كتابه الأساسي الكلِمة والشيء سنة 1953. استطاع بعضهم القول إنّ مجموع الفلسفة التحليلية المعاصرة يتلخّص، منذئذٍ، بالنقاش بين الذين كانوا "مع" كواين والذين كانوا "ضدّه". العبارة مُبالَغ فيها، لكنّ عدّة نقاشات تبلورت حول اكتشافَين أساسيَّين لكواين، يتعلّقان بالدلالة والحقيقة.

كافاغي! Gavagai

يمرُّ وضْعُ فكرة الدلالة موضع الشكّ، عند كواين، عَبْر تحليل طويل ومُعقّد لفكرة الترجمة ذاتها. وعلى الرغم من استبعاد الدخول في هذه المتاهات، فقصة الانطلاق بسيطة الشرح. يتخيّل كواين مُستَكشِفاً يحبّ أن يتعلّم لُغة محليّة ولا يعرف شيئاً عن هذا المصطلح، ولم يكن مُتاحاً له أيُّ مُعجَم أو كتابِ نحوٍ يُنجِده. وسيكون عليه أن يتعلّم معنى الكلِمات على أرض الواقع.

إذاً أصبح هذا المُستكشِف تماماً في موقف طفل يتعلّم الكلام مع الذين يسمعهم يتحدّثون حولَه. ونحن نُمثّل هذا التعلُّم بوجهٍ عام على هذا الشكل: ثمة

نَوَيات للمعنى، ويكفي أن توضع في علاقة مع الكلِمة المُطابقة. وهكذا، حين نرى أرنباً، إذا سمعنا في الوقت نفسه صوت الكلِمة الفرنسية "لابَان" lapin، نتعلّم كيف يُسمّى الحيوان الذي نراه بأعيننا في الفرنسية. هذا خطأ...

ينتقِد كواين في هذا التعلُّم ("شيء، كلِمة") وهماً يستحضر نظرية المتحف: فالدلالات كالأعمال الفنيّة، كالتماثيل الصغيرة، كالجواهر في واجهة صندوق زجاجي في مُتحف، والكلِمات كبطاقات تسميَة تحت هذه الواجهات. وتحت تمثال الأرنب، كان يُمكِن أن توضع تسمية "lapin" بالفرنسية، و"rabbit" بالإنكليزية، وهلُمَّ جرّاً.

ويُتابع كواين قائلاً إنّ المُستكشِف لحق بسكّان أصليّين ذهبوا إلى الصيد. فسمعهم يصرخون "Gavagai" كلّما مرّ أرنب. فهل يستطيع ببساطة أن يستنتج أنّ كلمة "Gavagai" تعني في لُغتهم "أرنب"؟ هذا ليس أكيداً على الإطلاق! والحقّ أنّ لا شيءَ يمنع من تخيُّل أن "Gavagai" للوهلة الأولى يمكِن أن تعني مثلاً: "انتبهوا!" أو "انظر هناك" أو "لا تدَعْه يهرب!"، إلخ. طبعاً، هذه الافتراضات قد تكون موضوع فرز. إذ يكفي أن تخضع لرأي السكان الأصليِّين كي يُجيزوها أو يستبعِدوها.

ومع ذلك، لسنا بعدُ في نهاية معاناتنا. فكواين يتخيّل أنّ دلالاتٍ مُمكنة لكلمة "Gavagai" التي رُبّما يُجيزها السكّان الأصليون على الرغم من أن بعضها قد لا يتلاءم مع بعضها الآخر. مثلاً: "Gavagai" قد تعني "جزء غير مفصول عن أرنب" أو "تجسيد خاصيّة الأَرنبة lapinitude" أو أيضاً "هنا توجد نقطة تقع على يسار النقطة التي على يمينها يوجد أرنب". قد يكون كلّ تعبير من هذه التعبيرات مُجازاً بوصفه مُطابقاً دقيقاً لكلِمة "Gavagai". ومع هذا، للكلِمة دلالات مختلفة.

إذاً ما العِبْرة من هذه القصة؟ تُشير إلى أنّ "فهم جُملة يعني فهم لُغة" - أي أنّه ليس هناك ترجمة، ولا حتى قابلية ترجمة لمُفردة بمُفردة أُخرى واحدة من اللغة التي نُريد الترجمة إليها. فاللغات قابلة للترجمة من بعضها إلى بعضها

الآخر، غير أنّ عدّة ترجمات مُمكِنة دوماً. وبالتالي فمن العبث أن نتخيّل وجود دلالة نهائية ووحيدة نطمئنّ إلى تأكّدنا منها تأكّداً مُطلَقاً.

اللغات مثل مجموعات كُبرى يُمكِن أن توضَع في علاقة تقابُل، وتتركّب واحدتها على الأخرى، وتُرجِع واحدتها إلى الأخرى. غير أنّها غير مترابطة، كلِمة كلِمة، بطريقة دائمة وثابتة ـ نتيجة عدم وجود دلالة وحيدة. هذا هو أوّل تنظيف كبير قام به كواين. وإذا تابعنا حتى النهاية، تصير فكرة المعنى نفسها مثار شكّ. ممّا يدعو إلى الاضطراب، بسبب اقتناعنا التلقائي بأنّ ثمّة في الحقيقة "شيئاً" نستطيع بلوغه من خلال الفكر، ونُعبِّر عنه في لُغة، ثُمّ في لُغة أُخرى.

النظريات أكثر من الوقائع

"التنظيف الآخر" يتبع خطوة مُماثِلة، مع الانتهاء بنتائج أكثر إدهاشاً عن مجموع معارفنا، ومساهمة العلوم، وعلاقتنا الأساسية بالحقيقة. يعتمد هذا التنظيف في الواقع على نظريّات تتحدّد من خلال التجربة(*). فماذا تعني هذه الصيغة، الغامضة للوهلة الأولى؟

حين تُعتمَد نظرية علمية، تفتح مجالاً معيناً للتجربة. وبالتالي فهي تتطابق مع بعض الوقائع الملحوظة، والمدروسة، والمُصنَّفة. ونحن مقتنِعون بأننا إذا غيّرنا الوقائع، سنُغير النظرية. حيث نتخيّل تطابُقاً ثابتاً بين الملاحظات الجيّدة وبناء النظرية الجيدة، كما بين الدلالة والكلِمات التي تدلّ عليها.

وبالمقابل، يحدّد كواين كيف أنّ من الممكن دوماً أن تُبنى عدّة نظريات على مجموعة وقائع معيّنة، على تجارب ملحوظة ومُثْبتة كما ينبغي. وإذا أكثرنا الملاحظات، وأضفنا وقائع وتجارب، سنحصل أيضاً على وسائل شرح هذه الوقائع الجديدة في نظريات متنوّعة.

وبعبارة أخرى، لا يوجد أبداً ما يكفي من الوقائع القاطعة كي تكون

(*) une sous-détermination: معنى المصطلح أنّ النظريات لا تتحدّد بالمفاهيم والتصوُّرات بل تحت نظر التجربة – المترجم.

نظرياتٌ متناقضةٌ غيرَ مُتعادلة. فالتحكيم بينها لا يتمّ إطلاقاً مرة واحدة وإلى الأبد. وليست النتيجة قليلة: إذا كان كواين على حق، فلا نعود نعرف، من وجهة النظر العلمية وحدها، أية نظرية هي الأجود، ولا أين توجد الحقيقة "النهائية". والأسوأ من ذلك التخلّي، على ما يبدو، حتى عن فكرة الحقيقة النهائية.

هكذا تُفضي خطوة كواين الصارمة إلى نتائج مُربِكة، قريبة أحياناً من مذهب الشك الأكثر كلاسيكية. فقد أبطل في الواقع بديهيات كبديهية الدلالة. حتى لَنكاد نستنتج من عمله أنّنا لا يُمكِن أن نصل إلى الحقيقة. فحين تُعزَل الحقيقة عن الحقائق الجزئية، المحلية أو السياقية، فإنها تتهيّأ لها الفُرَص كي لا تكون هي نفسها إلا وهماً. كذلك يجب عدم نسيان أنّ الأمر متصل فقط بالاستفهام عن أُفق نهائي للحقيقة - وليس أبداً بطرائق يُمكن من خلالها، وفي مسألة مُعينة، أن نكون على صواب أو على خطأ.

ديفيدسون من بعده

"الخطأ موجود في الفلسفة"، هذا ما كتبه دونالد ديفيدسون Donald Davidson (1917 - 2003)، قبل أن يُضيف إنّ "من المهمّ معرفة إن كنّا على صواب أم على خطأ". إذاً لن نندهِش من أن نرى هذا الفيلسوف، الذي يندرج عمله في مجال كواين، يُصحّح تأكيداته الخاصة إثر انتقادات صاغها آخرون، بمن فيهم هو نفسه. فإذا أقنعَتْه حجّةٌ بأن يترك في برهانٍ ثغرةً أو نقطةَ ضعف، لا يتردّد أبداً في تغييرها.

لا شكّ في أنّ هذا تجديد تاريخي: كان سقراط يشكر الشخص الذي يُبيِّن له خطأه. لكنّ فضيلة كهذه لم تُطبَّق. ومن حُسن الحظ أنّ الاهتمامات المنطقية في الفلسفة التحليلية أحيت، على امتداد القرن العشرين، الأسلوبَ البرهاني، والتطبيقَ الدقيق للعقلنة والتصحيح. يُؤكّد ديفيدسون في تصحيحه واحداً من تحليلاته بالقول: "أعرف الآن أن هذا الافتراض كان مُتسرِّعاً قليلاً".

المهمة، في نظره كما في نظر كواين، هي إضاءة ما نتحدّث عنه أولاً،

وجعله واضحاً بأفضل ما يُمكن. لأنّ أغلبية المشكلات الزائفة، وسوء التفاهم تأتي من الأوهام الناتجة عن استعمالاتنا اللغوية. ومنذئذٍ، احتلّت البراهين، والبراهين وحدَها فقط، محلّ الاهتمام الأوّل. وسواء أتَعلَّق الأمر باعتماد هؤلاء المؤلِّفين حقيقة أطروحاتهم أم برفض براهين خصومهم الخادعة، فقد استعانوا، انسجاماً مع قواعد التقليد التحليلي، بصرامة تُضارِع صرامة عُلماء الرياضيات.

ومع ذلك، لم يأت ديفيدسون إلى الفلسفة عَبْر الرياضيات. فقد بدأ بالدفاع عن أطروحته، في الأربعينيات، حول محاورة فيليبوس لأفلاطون. ثمّ التفت إلى علم النفس التجريبي، وخصوصاً إلى دراسة عملية اتخاذ القرار. وتولّد التوجّه النهائي لعمله الفلسفي الذي أطاله وغيّر اتجاهاته، عن لقائه بكواين في بداية الستينيات.

يعود تفرُّد ديفيدسون، في مجال فلسفة اللغة، إلى تأسيسه نظرية في الدلالة على نظرية في الحقيقة. فانطلاقاً من هذا المفهوم وحده دأبَ على توضيح مفهوم المعنى، وسيرورات تأويل العبارات. التحليلات صعبة هنا أيضاً، غير أنّ هدفهما يتجلّى بوضوح: "نُريد نظرية بسيطة وواضحة، مزوّدة بجهاز منطقي نستطيع فهمه وتسويغه، وتأخذ بالحسبان حقائق عمل لُغتنا [...]. ولا شكَّ عندي في أنّ هذه القضايا تُشكِّل القضايا القديمة للميتافيزيقا بحُلَّتها الجديدة".

لهذا السبب، مهما تكُن المفاهيم التي يتناولها ديفيدسون ـ كالنيّة، والإرادة، والاختيار الحُرّ، والحدث، والمجاز... ـ فقد تابع الدفاع عن العقلانية بتحفُّظها الفاضِح على تيارات العصر المُهيمنة، وتابع شرحها وتوضيحها. كما جدّد فكرة السبب حيث لم نعُد ننتظره، وأعاد للحرية مكانها المؤسِّس رافضاً فصل الروح عن المادة، واختزال الروح بالمادة. كذلك اسكتشف، بطريقة تأويلية، اللغة من دون أن ينسى ما يتخطّاها.

ما الذي يجب أن نقراه أوّلاً لكواين؟

Quiddits (Seuil, 1999).

وماذا بعد؟

La Poursuite de la vérité (Seuil, 1999).

Le Mot et la Chose (Flammarion, "Champs", 2010).

ماذا نقرأ عن كواين للمُضيّ إلى ما هو أبعد؟

Le Vocabulaire de Quine, de Jean-Gérard Rossi (Ellipses, 2001).

Quine en perspective, de Paul Gochet (Flammarion, 1992).

Lecture de Quine, de François Rivenc (Collège Publications, 2008).

الباب الرابع

الحريَّةُ والعبَث

اكتشف القرن العشرون عاماً بعد عام، تفكُّك المعنى. لا علاقة لهذا التفكُّك بمآزق المنطق ولا بِحَيرة العُلماء. فالحروب الصناعية، وملايين الجُثَث، والديكتاتوريات القاتلة، والدمار الشامل تفرِض هذا الواقع المُثبَت: العالم مجنون، والحضارة لا تُفضي إلى شيء، ولا تُولِّد الآمالَ الوفيرة إلا أسوأَ الكوارث.

عناصر أحجية الصور المقطعة الجهنّمية معروفة: انهيار انتحاري لأوروبا في المجازر والحروب الكبرى، والحركة العامة للمجتمع، وصعود التطلّعات المتطرّفة، ومشاريع الثورة، وظهور وسائل التواصل الجماهيري، ومنهجة تجريد العلاقات الفردية والجماعية، على حدّ سواء، من الطابع الإنساني.

بعد فترة وجيزة، وبعد عدّة قرون، بل عدّة آلاف من السنين، انهار نظام بشري - النظام الذي كان بإمكاننا أن نتخيّل فيه أنّ المعرفة تُهذّب الأخلاق، وأنّ ميادين التقدّم مُتلازِمة. فكلّما ازدادت البشرية معرفة، ازدادت حكمةً. وكلّما كانت أقوى، صارت أكثر سعادة، وعدلاً، وحريّة. وقد عُبِّر بِشدّة عن هذا الاعتقاد.

فجأة أصبح كل شيء مُدمَّراً في الدم والوحل، في الهمجية والفوضى. حتى لقد شعر المُعاصِرون، من دون أن يفهموا امتدادَ الأزمة وشدّتها، أنّ كلّ شيء صار عبثاً. فالسماء خالية من الله، والإنسان شرّير، والواقع مُرعِب.

الغريب أن الفلاسفة جميعهم لم ينشغِلوا بهذا الدَّمار إلا قليلاً. بل على العكس، يبدو أنّهم دأبوا، في أغلب الأحيان، على أن يتصرّفوا وكأن العالَم غير موجود. الكرة الأرضية في أتون الحرب، لكنّ شروحات أرسطو تُتابِع مجراها. الناس يُهجَّرون، ويُقتّلون، ويُعذَّبون - باسم الخير والإنسان الجديد، والعِرق أو

الأيام السعيدة القادمة ـ إلّا أنّ الفلاسفة يتساءلون كيف تتطابق الرياضيات مع الواقع بهذه الدقة...

طبعاً هذا البرج العاجي لا يحمي أساطين الفكر كلّهم. فعديد منهم تنبّه إلى عواصِف العصر. وهكذا عاد التفكير في الحرية إلى المحلّ الأوّل، في اللحظة ذاتها التي بدت فيها هذه الحرية مُدمَّرة. ففي عالَم مُتكسِّر، أصَمّ أو نشاز يبدو الفرد ـ في هشاشته وسيادته، السخيفتَين اللتين يستحيل إلغاؤهما ـ المركزَ الذي ينبغي أن يُستأنَف الانطلاق منه.

ليس من باب المُصادفة إذا كان بين المُفكِّرين الثلاثة الذين سنمرُّ بهم شيء مُشترك، على الرغم من تبايُنهم العميق، ألا وهو تركيز تفكيرهم على المعنى واللامعنى، والمصادفة والحرية، والفعل والعبث. تُقرِّب بينها معارك مشتركة، وأُخرى تُباعِدها. فهي تتعارف، وتترابط، وتتشوَّش على خلفية الارتباك نفسها، لكن بسبب مساراتها الخاصّة.

حاول جان بول سارتر بالوسائل كافّة أن يُنقِذ فكرَ الحرية الكاملة. فهو يرى أنّ مصدر المعنى والقِيَم هو قرار الفرد المُستقِلّ وحده. من الصعب رفع هذا التحدّي، في عالَم من الصَّخَب ـ وخصوصاً أنّ الأمر مُتصِل في رأي سارتر بالتفكير في وقت واحد بالحرية، والأخلاق، وبناء التاريخ من خلال الفعل الجماعي والالتزام مع شيوعيّي ما بعد الحرب، ثُمّ مع ماويِّـ ي أيار/مايو 1968.

موريس ميرلو ـ بونتي، أحد تلامذة سارتر في المدرسة العُليا للمُعلّمين الواقعة في شارع أولم la rue d'Ulm، الذي أسّس معه لاحقاً مجلة الأزمنة الحديثة، هو أيضاً أوّل من أدان وجود مُعسكرات التعذيب (الغولاغ) ورفض أن يدعم الشمولية باسم الحرية. لقد تولّد خِلافُه مع سارتر من هذه القضايا السياسية، لكنّ خلافهما أعمق من ذلك. لأنّ ميرلو ـ بونتي يُطوِّر في نقطة اتصال الوعي بالجسَد، والجسَد والعالَم، والمرئي واللامرئي، فلسفةً وضَعها قصداً تحت شِعار الغموض، بعيداً عن الشفافية التي يفترضها سارتر.

أمّا ألبير كامو الذي رفض أن يَعُدَّ نفسه فيلسوفاً ـ ومع ذلك، وحيث إنّه

روائيّ وصحفيٌّ عالج في مقالاته، وفي كتابه الإنسان الثائر (1951) خاصّة، تساؤلاتٍ أساسية من أجل التفكير في القرن العشرين - فهو واحدٌ منّا. لأنّ الجوهري يكمن، في رأي كامو، في إعادة بناء المعنى، وفي الجُهد الهادف إلى البقاء في الحياة - إلى الرجاء، والفِعْل - وسط عالَم تكشّف عن أنّه عبثي. ها هو ما يزال يُشكِّل جزءاً من حاضرنا.





- **الاسم: جان بول سارتر**

- **امكنة ولوساط**

من مدرسة الاساتذة في شارع أولم إلى مقهى الدوماغو، تطوّر عالَم سارتر في مُحيطٍ ضيق، بين الحيّ اللاتيني وسان جرمان ديه بريه، لكنّه نفخ فيه نسمةً من حرية تُخاطِب العالَم كلّه.

- **10 تواريخ**

1905: ولادته في باريس.
1924 ـ 1927: كان طالباً في المدرسة العليا للمُعلّمين.
1933 ـ 1934: حصل على منحة في المعهد الفرنسي في برلين.
1938: نشر روايته الفلسفية الغثيان.
1943: نشر كتاب الوجود والعدَم.
1945: أسّس مجلة الأزمنة الحديثة مع سيمون دو بوفوار وموريس ميرلو ـ بونتي.
1960: نشر كتاب نقد العقل الجدَلي.
1971-1972: نشر كتاب أبله العائلة (عن فلوبير).
1975: حوار مع بيني ليفي.
1980: مات في باريس.

- **مفهومه عن الحقيقة**

الحقيقة في نظر سارتر:
هي خلق الذاتية،
لا ترتهن، في نهاية المطاف، إلّا بحرية كلّ فرد،
تتحوّل في الفعل الجماعي والسياسي والاجتماعي.

- **جُملة جوهريّة**

"نحن نُقرِّر وحدنا دون أعذار".

- **مكانته في الفِكر المُعاصر**

حجبت البنيوية تأثير سارتر، الذي كان كبيراً في الخمسينيات، وذلك قبل أن يُثير شكلاً جديداً من الاهتمام منذ نهاية القرن العشرين.

الفصل العاشر

حيث حاول سارتر أن يُقرِّر كلّ شيء ولم يستطِع الوصول إلى ذلك

هل سارتر مُفكِّر كبير؟ هذا ما يبدو أنّه يفرض نفسه. فهو يُجسِّد من دون شكّ، أكثر من أيّ إنسان آخر، الفيلسوفَ الذي يستحِقّ أن يُسمَع ويُقتدَى به. ففي فترة زمنية معينة، تخطّى تأثيره وشُهرته، في أوروبا كما في العالم بأكمله، كلّ ما كان معهوداً من قبل. لأنّه يُجسِّد الحرية الخالصة، ومعنى الثورة، وخيار الالتزام. كذلكَ لأنّه جمع مُجلّدات ضخمة من التحليلات الفلسفية، والروايات، والمقالات الصحفية، والنصوص المسرحية، واتخاذ المواقف العلنية. وقد حوّل الجمهورُ سارتر الكاتب إلى رمز. ومن هذه الزاوية، يبدو أن سارتر أَحْسَنَ تكوين نموذج "المُفكِّر الكبير" المُعاصِر.

ومع ذلك، لا شيء أكثر مُفارقةً من أن يُسنَد إليه هذا الدور. لأنّ هذا المُعلِّم لا يُعطي تعليمات ولا يُسدي نصيحة. إذ لا يستطيع ولا يُريد أن يقول "بماذا نُفكِّر" أو "كيف نتصرّف". ليس بسبب بعض العجز ولا بعض الرفض المبدئي. بل بسبب وضعه الفلسفي الأكثر عُمقاً: إرجاع كلّ إنسان إلى حريّته الخاصّة. إذ يتمنّى سارتر أكثر من أيّ أحدٍ آخر إعادة كلّ وعي إلى مسؤوليّته الأساسية. وقد كان هذا المُعلِّم يُجيب، باختصار، أيَّ شخصٍ يسأله "ما العمل؟" أو "بأية طريقة نُفكِّر؟" بالقول: "أنت مَن يُقرِّر، وأنت وحدك مَن ينبغي أن يُجيب".

في نهاية المطاف، تستبدل فلسفته مسألة الحقيقة بمسألة الأصالة. لأنّ الحقيقة دوماً مُلزِمة بهذه الطريقة أو تلك. فما ندعوها "حقيقة"، سواء أكانت منطقية أم واقعية، ميتافيزيقية أم أخلاقية، علمية أم سياسية، توجد خارج ذاتي. تفرِض نفسَها بوصفها واقعاً لم أصنعه. وعليّ، أمامها، أنّ أستسلِم أو أن أعتزِل.

يرى سارتر أنّ أمامي دوماً أن أختار. إنّه قراري الحرّ، وهو وحدَه الذي يُوافِق أو يرفض، يقبَل أو يُقاتِل. والمعنى الذي أُعطيه للوقائع لا يرتهِن، في النهاية، إلا بي. يُمكِن أن يُصابِف، مثلاً، أن أمرَض أو أن تندلِع حرب. فأنا لا أتحكّم بمجرى العالَم. غير أني أُقرِّر، "وحدي ومن دون مُسوِّغات"، المعنى الذي أُعطيه للعالَم، ولحياتي، ولكلّ مرحلة من مراحلها وحركاتها. فَعَليّ وحدي تعتمد الطريقة التي سأتخطّى بها هذا المرض أو تلك الحرب.

تبقى حُريّة الذات قيمةً عُليا. والفيلسوف لا يتجاهل مصاعبَ أصوليةٍ كهذه ولا حدودها - وبطريقة ما، لا يتوقّف عمله كلّه عن تفحُّص هذين الجانبين. غير أنّ المشروع الأساسيّ، والدافع الأوّل لهذا الفكر، يرتكز على إحياء سيادة الاختيار الحُرّ لكلّ إنسان في بُعْدِه الأكثر إطلاقاً. ذلك أنّ مثل هذه الفلسفة لم تفقد جانبيّتها في عصر يتّحِد فيه كلُّ شيءٍ لمنع قوّة اختيار كهذه، وحتى لتحطيم فكرة سلطة القرار.

غير أنّها ليست مُجرّدة من المصاعب. فمن البديهي أنّ أيّة ذات لا تعيش وحيدة. ولا أحد مُستقِلّ. وإذا أمكن أن توجَد أخلاق، فذلك لأنّ هناك قِيَماً تستمِرّ في الوجود مُستقلّةً عن قرارات كلّ فرد. وإذا وُجِدت سياسة، فهذا بسبب البُعد الجماعي للاختيارات الفردية. الفيلسوف لا يجهل هذا بالتأكيد. لكنّه، كي يتقدّم في هذه المجالات، يَلزمُه الوقت والبحث المُتكرِّر. فهو، إذ ينطلِق من وعي الحرية، لا يتناول الأخلاق والسياسة والتاريخ إلا في مرحلة ثانية.

الوَعْيُ والعدَم

ينتمي فكر سارتر إلى فلسفات الوعي. إذ يُعطي، الأولوية للذات المُفكِّرة، على غرار ديكارت. بعد عدّة سنوات من التعليم، ذهب سارتر للعمل في برلين حيث قرأ واكتشف ظاهراتية هوسرل. وأكثر ما أثار اهتمامه مفهوم القصديّة. لذا

استلهم منها وطوّر فلسفةَ وعيٍ تتميَّز عن ظاهراتية هوسرل بِقَدْر ما تُصِرُّ على نوعٍ من الانفتاح الكامل للوعي.

ليس الوعي وسَطاً مُغلَقاً، ليس وعاءً، ولا صُندوقاً نُشاهد العالَم في داخله. يحتفظ سارتر من هوسرل بفكرة أنّ "أي وعي هو وعي بـ ". ويُصرّ على أنّ الإدراك هو "الاندفاع نحوَ" s'éclater vers (هذه الشجرة أو هذا الكأس من الماء). فالوعي مثل زوبعة، كريح قويّة. إنّه دوماً انفتاح ـ على الأشياء، والعالَم، والأحداث، وعلى اللقاءات أيضاً. أكّد سارتر، بدءاً من نصوصه الأولى، هذا الانفتاح لكّنه أراد أن يمضي في هذا الاتّجاه إلى أبعد مما ذهب إليه هوسرل.

ليس على الوعي، في نظره، أن ينغلِق على "ضمير مُتكلِّم". وسارتر يلوم هوسرل لأنّه لم "يضع جانباً" "ضمير المتكلّم" نفسه. وقد طوَّر هذا التحليل في كتابه تَعالي الذات، وتابع الحركة نفسها مع مؤلَّفاته عن الصورة، والخيال، والمُخيِّلة. لأنّ خصوصية الصورة، في رأي سارتر، هي ارتهانُها بالوعي ذاته. فعندما أتخيَّل، لا أتلقّى إدراك شيء، بل على العكس أجترِح هذه الصورة في وعيي ومن خلاله. ومن هذا المنظور، تُكوِّن الصورة علامة انعدام الشيء. إذ ينبغي أن يكونَ الشيءُ الواقعي "مُنعدِماً" كي يُكوِّن وعيي صورةً.

يُعَدُّ العدَم ملمحٌ جوهريٌّ من ملامح فكر سارتر الفلسفي. فالوعي، في نظره، يُقيم علاقة عميقة مع مسائل العدَم، والغياب، والنقص. والوعي، كما يقول، "هو ما ليس هو، وليس هو ما هُوَ"(*). لأنّ للكائنات البشرية علاقة خاصّة مع النقص والغياب. أدخل مقهى مثلاً، وأطرح السؤال: "هل بولس هنا؟". هذا السؤال يفترِض أنني أُدرِكُ هذا المكان بوصفه خالياً من الصديق الذي أبحث عنه. وإذا تأكّدتُ، وأنا أُشاهِد المقهى، أنّ بولس ليس فيه، فهذا يعني أنني في وضع التعبير عن الغياب، وإدراك حقيقة أنّ ذاك الذي أبحث عنه غير حاضر.

يهتمُّ سارتر هنا بما يدعوه القُدرة على إعدام الوعي: إدراك الغياب، وتحديد

(*) "la conscience est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est".

النقص، والكلام عما لا يوجَد، واستحضار الماضي الذي لم يعُد موجوداً أو توقُّع المستقبل الذي لم يوجَد بعد. فما يُميّز الوعي هو ثغرة، فراغ. الأشياء حاضرةٌ في امتلائها، في كثافتها الشاملة. هي كائنة "في ذاتها" كما يقول الفيلسوف في كتابه الوجود والعدَم. وبالمقابل الوعي كائنٌ "لذاته"، وهو يُبرهِنُ ذاتَه، لكن وفق طريقة دائمة من غياب الطبيعة، والنوعية، واتخاذ الوضعيّة(*).

للأشياء خصائص ثابتة، أما خاصية الإنسان فليست ذات طبيعة ثابتة، وعلينا باستمرار إعادة اختلاقها. وهذا العدَم يجِب أن يتحوَّل مؤقتاً من خلال معنى، أو قرار، أو فعل. ها هو باختصار ما تتكوّن منه الحريّة عند سارتر.

الحرية: هي حقيقة واجبنا المستمر في أن نختلِق أنفسنا، ونُعطي معنى للمواقف التي نعيشها، ونبني اتجاه أفعالنا. فنحن لا نمتلِك أبداً حرية مسبقة يُمكِن أن نُطالِب بها: لا شيء يفرِض نفسَه على حريّتي. وليس القانون مُلزِماً إلا إذا اخترتُ الخضوع له. فإذا خضعتُ لقانونٍ إلهي، لكلامٍ مُوحى، فهذا أيضاً لأنني أُقرِّر أن أَعُدَّ القانون إلهياً والكلام مُوحى. فحريّتي وحدها منبع الدلالات والتأويلات.

هذه الحرية الكاملة هي إلزامٌ بمسؤولية شاملة أيضاً: فأنا لا أستطيع أن أختبئ وراء شيء، لا أستطيع أن أهرب من مسؤوليّتي - فهي تامّة - في المعنى الذي أُعطيه للعالَم، ولِوجودي، وتصرُّفاتي. لهذه المسؤولية الكاملة جانب ساحق لا يُحتمَل. وهي تبدو هائلة بالقياس إلى قُوانا التي نبذلها كي نُنكِرها ونهرب.

يُصِرّ سارتر، في كتابه الوجود والعدَم، كما في جزء من مسرحيّاته، على فكرة أننا نفعل كلّ شيء للهروب من حريّتنا. فنحن نتحوّل إلى شيء: نقول "ليس هذا خطئي"، "ها أنذا كما أنا" ولا نقول "هذا ما قرّرتُ أن أكون". هذه "النية السيئة" أحد المبادئ التكتيكية التي يتبنّاها كلُّ فرْدٍ كي يتوقّف عن تحمُّل

(*) positivité: أي أنّ الوعي يتمظهر من غير أن يدّعي شيئاً، أو يتّخذ وضعية تؤكّد أو تنفي شيئاً - المترجم.

حريّته. نحن نُمثّل ادواراً كي نحسَب أنفُسَنا إنساناً آخر، ونحكي لأنفسنا قِصصاً عن طبيعتنا، وقدَرِنا، وعن حقيقة "أننا لا نستطيع أن نتصرَّف بصورةٍ أُخرى". وحين نقول "هذا أقوى منّي" أو "أنا هكذا، وليس بوسعي أن أفعل شيئاً"، فنحن، في نظر سارتر، في موقف "الحقير"، ذاك الذي يُنكِر مسؤوليّته، ويَعُدّ نفسَه مُلتصِقاً بطبيعة، أو بِقدَرٍ لا يستطيع التخلّص منه.

لا تكمن الصعوبة الأساسية في سوء النيّة ـ أي في الوعي الذي يُنكِر حريّته ـ بل في نظرة الآخرين. فهم يُفسِّرون أحياناً، بطريقة خاطئة تماماً، أفعالي وقراراتي. مأساة الوجود البشري أنّ نظرة الآخرين تكشِفنا أمام أنفُسِنا وتُشوِّهنا. تخون حريّتنا، وتُغيّرها، وتنفيها.

هذه المأساة حتمية طبعاً، لأنّ الوجود البشري وجود جماعي بالضرورة: فالعيش هو دوماً عيشٌ مُشترَك. كيف الوصول إلى التفكير في أخلاق ضمن تعايُشِ الحُريّات؟ كيف نفهم التاريخ، والأفعال الجماعية، ومجرى الأحداث؟ هذانِ هما التساؤلان الكبيران اللذان يتخلّلانِ الكتاب.

ايّة اخلاق؟

إذا كانت السماء خاليةً (من الله)، وإذا لم تفرِض أيّةُ قاعدةٍ مُستوحاة نفسَها، فكيف نتجنّب تعسُّفَ الجريمة؟ يؤكِّد دوستويفسكي ذلك بالقول: "لو لم يوجَد الله، لكان كلُّ شيءٍ مُباحاً". يستشهِد سارتر عدّة مرّات بهذه العبارة، غير أنّه يُعدِّل منظورَها: الله غير موجود في الواقع، ومع ذلك ليس كلُّ شيء مُباحاً. والسماء البكماء لا تعني أن تؤدّي حريّتي إلى الهمجية. لماذا؟ وكيف؟ وباسم ماذا، وبأيِّ شكل، تبقى الأخلاقُ مُمكِنة؟

هذه الأسئلة سكنت سارتر، في مستويات نشاطه كلّها ـ بوصفه فيلسوفاً، وروائياً، ومُناضِلاً، وكاتباً مسرحياً. فمن رواية الغثَيان (1938) حتى نقد العقل الجدَلي (1958 ـ 1960)، ومن سان جونيه (1952) حتى أبله العائلة، فلوبير من عام 1821 إلى عام 1857 (1971 ـ 1972)، ثمّة سلسلة واحدة من الاهتمامات

تضمّنتها سياقات غير مُتشابهة: كيف يُمكِن أن تؤثّر الحريّة في العالَم، وتنخرِط في التاريخ، وتتّحِد بحريّاتٍ أُخرى، وتضيع في سوء التفاهم، وتُدرِك نفسها وتستمِرّ دوماً في اختلاق ذاتها، وهي تمارس فعلَها؟

دار سارتر حول هذه المشكلات المُترابطة ولم يصِل إلى إيجاد مخرجٍ كافٍ حقاً. ففي عام 1943، انتهى كتاب الوجود والعدَم بالإعلان عن عمَلٍ قادم: كتاب في الأخلاق. هذا النص الذي أُعلِن عنه لم يرَ النورَ أبداً. كتب سارتر ستمئة صفحة مُسوّدة بين عامي 1947 و1948، قبل أن يُهمِلها. تُشير هذه الكرّاسات من أجل الأخلاق، المنشورة سنة 1984 بعد موته، إلى عظَمة محاولته بقدر ما تُشير إلى إخفاقها.

يتوضّح هذا المأزق من خلال عدد المشكلات والعقَبات معاً. فإذ يتخلّص سارتر من كلّ قانون إلهي، يتخلّص كذلكَ من الأخلاق الفلسفية القائمة على "نظام إلهي" للعالَم، من أفلاطون حتى الرواقيّين، أو من ديكارت إلى سبينوزا. وإذ يرفض أية فكرة عن "الطبيعة البشريّة"، يمتنع كذلك عن اللجوء إلى الأخلاق بمعزل عن الله، الأخلاق التي تقوم، من هولباخ إلى روسو أو إلى ستيوارت ميل، على طبيعة مُفترَضة. وفي النهاية، حين أراد أن يضع في حُسبانه التاريخ المحسوس والمُتغيِّر، رافضاً أن يختزِل الحريّة إلى تجريد، ومُصرِّحاً بأنْ "لا وجود للأخلاق إلا في الموقف"، لم يستطع القبول بشكلانية كانط وفكرة وجوب أن يتحدّد كلّ فعل قياساً على حكمة كونية.

تتركّز فكرة الكرّاسات من أجل الأخلاق على العلاقات بين حريّتي وحريّة الآخر، وعلى انخراطهما في الفعل التاريخي. ويستبعد سارتر الحالة التي تكون فيها حريّتي لانهائية، وحُريّة الآخر معدومة (العُنف الخالِص) والحالة الأخرى، نظيرة الأخرى وعكسها، حيث تكون حريّتي معدومة وحريّة الآخر (الله، أو ملِك، أو سيّد) لانهائية. ما يدعوه "بالنداء" l'appel هو وحدَه الذي يُشير إلى واقع يجِب أن نبنيه معاً. فإذا اقترحت على الآخر أن يُباشِر معي عملاً مُحدَّداً (منع نشوب هذه الحرب المُنذِرة)، أعترف بهشاشتنا ومحدوديّتنا المشتركة. كذلك أكون عُرضةً لرفضه. أمّا الفعل فسيكون فعلَنا المتبادَل الملموس، لا فِعْلي وحدي.

"التحويل"، الذي يُسخِّر له نهاية الكُرّاسات، مفهومٌ أساسي. وهو يرتكز على إرادة العالَم لا على القِيَم. فإذا وضعتُ فعلي في مرتبةٍ أدنى من هدفٍ خارجي (كفِعل الخير، وعدَم الكذِب، والتحلّي بالشجاعة)، فأنا مُغترِب سلَفاً: أتحوّل إلى وسيلة كي أُحقِّق هذه القيمة الكونيّة. وبالمقابل، الحرية لا توجد إلا في أثناء تحقُّقها. وهي إنّما تكتشف ذاتَها عبر نتاجاتها، وتتحمّل العالَم، حتى وهي تهرب منه خاصّة. كنتُ أفعل كلّ شيء كي أتجنّب الحرب، لكنْ "إذا نشبَتْ فيجب أن أعيشها كما لو أنني أنا الذي قرّرتها". وبعبارة أفضل أقول: سوف أَعُدُّ هذه الحرب (حتى لو تابعتُ النضال ضدّها مُخاطِراً بحياتي) "فُرصة لاستكشاف العالَم". هذا هو "التحوُّل" الذي حلُم به سارتر في ذلك العصر، والذي يُساوِره، كأيِّ فكرٍ عظيم، قلَق الفرَح.

هذا القبول الشامل هو مع ذلك على الطرف المُقابل للانصياع: فأنا الذي يأتي بالعالَم إلى الوجود. وهكذا أكتشِف "في تواضُع المحدودية"، "وجْدَ الخلق الإلهي". من هذا المنظور يجب فهم الصيغة التي قد يبدو من غير المتوقَّع أن يكتبها سارتر: "غيابُ الله أكثر ألوهية من الله". فحين أضيع دون تحفُّظٍ في الفعل وفي الآخرين، وأُحِبُّ هذه الهِبَة، تتكوّن لديّ فُرصة أن أتلقّى منها، فوق هويّتي الماضية، وجهة نظر مُتفرِّدة تكشِف لي المُطلَق. سوف يحكم سارتر لاحقاً على هذا التصوُّر بأنّه "خادِع" وغير قادر على التفكير بالأخلاق والتاريخ معاً.

غير أنّ بإمكاننا أن نُلاحظ استمراريةً مُدهِشة بين هذه الأخلاق المُتوقَّعة ثُمّ المُهمَلة، والمصلحة النهائية لسارتر من أجل عقيدة الخلاص اليهودي التي يشهد عليها حِوارُه مع بيني ليفي. فقد بدت أخلاقه السياسية حينئذٍ بصورة مختلِفة. حيث عاد إلى التحليلات التي طوّرها في كتاب نقد العقل الجدلي من زاوية نقدية. لكنْ علينا، قبل أن نذكر التغيير الأخير، أن نُشير إلى بعض عناصر هذا الكتاب.

أيّ تاريخ ؟

يلتزم سارتر في هذا الكتاب المنشور سنة 1960 بأشكال الفعل الجماعي، وبوضعية الأحداث التاريخية. الأفراد يُقرّرون وحدَهم بالاعتماد على حريّتهم،

ويبثُّون بحرية مُطلَقة بالحدث الذي يجب القيام به. غير أنّ اصطدام إراداتهم المُتعدّدة وترابُط مشروعاتهم، يرسم شيئاً لم يُرِدْه أحد. لذا يدأبُ سارتر أوّلاً على التفكير في لزوجة التاريخ هذه مُهتدياً بالماركسية. ولا ينبغي نسيانُ أنّ الفيلسوف صار، بدءاً من الخمسينيات "رفيق طريق" الحزب الشيوعي. وهو يعُدُّ أنّ "الماركسية هي أُفق عصرنا الذي لا يُمكن تخطّيه".

ينتقد سارتر، في الوقت نفسه، فكرة أنّ قوانين التاريخ تفرِض نفسها على قرارات الأفراد. ويرفض أن تُحدِّد السببية الاقتصادية تصرُّف البشر مثلما تؤثِّر السببية الفيزيائية في الأشياء. إنّه يستبعِد هذا التصوُّر، لكنْ عليه أن يفهم بوضوح كيف يُمكن أن يعمل ثِقل التاريخ، وكثافة الأحداث على انقلاب الأفعال المُقرَّرة بحريّة ضدّ أولئك الذين باشروها.

يبغي مفهوم "الممارسة الخاملة"(*) في كتاب نقد العقل الجدلي أن يأخذ في الحسبان ترسُّبات هذه الأفعال البشرية. مثلاً، المزارعون الآسيويون، وهم يُحسِّنون محاصيلَهم، بإضافة رماد الخشب، يُزيلون الغابات من فوق حقولهم. ومع هذه الإزالة، سوف يقضون على ما يحفظ مياه الآبار في التلال. وهكذا سيكون للفيضانات أثر مُعاكِسٌ لما كان مُتوقَّعاً. فهنالِك نوع من علاقة مُتبادَلة بين الأفعال ونتائجها.

يحاول سارتر، وهو يُفكِّر في الطريقة التي بموجبها تندرِج الأفعال الفردية في سلاسِل، أن يوضِّح كثافة الواقع التاريخي. ففي لحظة الأحداث الكبرى ـ الثورات، وانكسارات التاريخ ـ تنبثق "مجموعات مُندمِجة" ـ مثلما دمَّر شعب باريس الباستيل في 14 تموز/يوليو. تُسجِّل هذه اللحظات من التمرُّد بزوغَ حريّةٍ جماعية تعود إلى السقوط في "الممارسة الخاملة".

اهتمَّ سارتر طيلة حياته بتفكير مُتعدّد الأشكال عن الفرد كما عن الجماعي، عن الوعي كما عن السياسي، عن الأدب كما عن الفعل النضالي. وإن حصل أنّه

(*) تعني الممارسة الخاملة pratico-inerte ان الاحداث تترسّب فيغطّي بعضُها بعضَها الآخر من دون أن يكون هناك فِعل يُحرّكها ـ المترجم.

أخطأ، وأخذ غالباً مواقف غير معقولة، بإفراط يساري وبروح ثوريّة، فلا عجب، مع ضربات عبقريّته كما مع عيوبه، من أن يكون شخصيّة بارزة في القرن العشرين. فقد بلغ من الأهمية حدّاً لم يتجمّد مسارُه عنده حتى النهاية. وليس في حركة فكره شيءٌ عقائديّ ومُتشنِّج. فحتى الرمق الأخير، أعاد ابتكار تفكيره الخاص، المنفتِح على كلّ منظور. وقد خاطَر بوجوب إلغاء هذا الجزء أو ذاك من عمله. وهنا أيضاً، لا يفتقِر إلى الجانبية.

الحواراتُ الأخيرة

يجب تخيُّل الرجل العظيم في آخر حياته، مُتعَباً، مريضاً، أنهكته شِدّةُ مساره أكثر ممّا أنهكته أعباء السنين. لم يكن عمر سارتر إلّا سبعين عاماً حين بدأ حواراته مع بيني ليفي. إذ أصبح الشخص الذي كان يحلُم به في شبابه: "فيكتور هيغو" ـ عبقرية مُتعدّدة الجوانب، قادرة على كلّ شيء، يستحيل أن تنحبِس في خانة ولحدة. حارب على الجبهات كافة، ومارس الأجناس كلّها، وعرف ضروباً من النجاحات.

كان بإمكاننا توقُّع أن يلعب دوره الخاص، ويُحافِظ على أسطورته، ويُصِرّ على إنجازاتها. لكنْ ليس هذا أسلوبه. فسارتر العجوز يقبل العودة إلى مؤلَّفاته، وإعادة تفحُّص قراراته النظرية الأساسية ـ كما لو أنه لا يكون صادقاً مع نفسه إلا وهو يعيد النظَر فيها جذرياً.

كان عُمر مَن يُحرِّضه على هذه الرحلة ثلاثين عاماً بالضبط. وقد كان سارتر سبَب "أوّل تألّق فلسفي كبير له". التقيا لاحقاً، عام 1970، في مقهى الكوبول، في مونبارناس: قبِل سارتر أن يصير مدير صحيفة قضية الشعب الماويّة؟ كان قد اعتُقِل مُدراؤها السابقون ـ لكنّ السلطة لن تُخاطِر بإرسال سارتر إلى السجن. لقد كان بين الثوري والفيلسوف حبٌّ من النظرة الأولى. لذا أعقبه "حوار في الحبّ" غريب سيستمِرُّ قُرابة سبع سنوات. خلال هذه السنين، سيستعيد الثوري بيير فيكتور Pierre Victor، الذي كان قد أدار صحيفة اليسار البروليتاري، اسمه الحقيقي ويعود إلى اليهودية: إنّه بيني ليفي Benny Lévy الذي سُرعان ما صار شخصية بارزة بالنسبة لتجدُّد الفكر اليهودي المُعاصِر.

بعد هذا الزمن، يبدو واضحاً أن مشهداً هاماً في حياة الأفكار حدث في حواراتهما. ويبقى شيء كثير لا بُدَّ من اكتشافه لأنّ التسجيلات الكاملة ليست متوفّرة حتى الآن. لكنّ في ما نُشِر تدريجياً، يستبصِر المرء مشروعاً واسعاً. فسارتر يعود بالتحديد إلى تحليل تكوين المجموعات، بما هو القضية المركزية لكتابه تحليل العقل الجدَلي، والقضية الحاسمة في فهم العلاقة بين الفرد، والجماعة، والحدَث الثوري.

غيّر سارتر بعضاً من خياراته الفلسفية الأساسية، وخصوصاً قضية الآخر ونظرية النظرة. وأعاد تفحُّص مسألة العارِض، أي غياب الضرورة الذي يسِم كلّ وجود. إذ يؤكّد روكانتان، بطل روايته الأولى، الغثَيان، أنّ "كلّ موجودٍ يُولَد بلا سبب، يُطيل الضعفُ حياتَه، ويُميته التصادُم". وهكذا وجد سارتر، بحسب ملاحظات بيني ليفي المُدوَّنة بتاريخ 9 كانون الأول/ديسمبر عام 1978، أنّه لم يتوقّف عن الهروب من هذه المشكلة البدئية: "لم يحتفظ العارِض، لا بأشكاله الأدبية ولا بِلَبوسه الفلسفي، بالمكانة التي كنت أريد أن أمنحه إياها". لذا يجب إعادة التفكير في كلّ شيء تقريباً.

استند الحوار أيضاً على قراءات جديدة تتناول الثورة الفرنسية، أو الإمبراطورية الأولى، أو المانوية (الكاثار)، حين يلتقي التفكير العام بمسألة المعرفة. ونوقِشَت مقالات كانت قد نُشرِت مؤخّراً مثل الملاك لكريستيان جامبيه وغي لاردرو Christian Jambet et Guy Lardreau (1976)، أو كتاب أندريه غلوكسمان d'André Glucksmann الطاهية وآكِلُ البشر (1975). وكانت هذه المقالات في كل مرة تعيد توجيه فكر سارتر باتجاها جديدة.

لا ريب في أنّ من الطبيعي أن يُفكّر مُفكّرُ الحريّةِ بِحُريَّة، حيث لا تُقيِّده ذاتُه، ولا كتاباتُه ولا صورتُه. لكنْ ما أندَر أن يكون المرء طبيعياً. إنّ من واجبنا، في هذه النقطة أن نُحيّي سارتر على الدوام.

ما الذي يجب أن نقرأه أوّلاً لجان بول سارتر؟

- نص بسيط نسبياً ومعروف جداً هو نص المحاضرة التي قدّمها سارتر سنة 1945 وعنوانها الوجودية مذهب إنساني (غاليمار، "فوليو"، 1996).

وماذا بعد؟

Les Mots (Gallimard, "Folio", 1972), *Qu'est-ce que la littérature?* (Gallimard, "Folio", 1964), puis le gros volume de *L'Être et le Néant* (Gallimard, "Tel", 1976).

ماذا نقرأ عن سارتر للمُضيّ إلى ما هو أبعد؟

Sartre (1905-1980), d'Annie Cohen-Solal (Gallimard, "Folio", 1999).

Le Siècle de Sartre. Enquête philosophique, de Bernard- Henri Lévy (Grasset, 2000).

☜ يُفضِّلُ سارتر الوعي، والحرية، والفعل، والشفافية.

☜ على العكس، يدأب ميرلو - بونتي على التفكير في أشكالِ غموض العلاقات بين الجسد والروح، والحريّة والتاريخ، والمرئي واللامرئي.





- **الاسم: موريس ميرلو ـ بونتي**

- **أمكنة ولوساط**

تابع، ضمن مجال سارتر ذاته الذي كان تلميذه وصديقه، طرُقه الخاصة، الأكثر جامعية واستقلالاً في الوقت نفسه، ورفض بالتحديد مُساندة الشمولية الستالينية.

- **10 تواريخ**

1908: ولادته في روشفور سور مير Rochefort-sur-Mer.
1926 ـ 1930: كان طالباً في المدرسة العليا للمُعلّمين.
1945: دافع عن أطروحته عن كتابين أساسيين. بنية السلوك وظاهراتية الإدراك.
1949: علّم في السوربون.
1952: انُتخِب أُستاذاً في الكوليج دو فرانس.
1953: ترك مجلة الأزمنة الحديثة التي أسّسها مع سارتر سنة 1945.
1955: نشر كتاب مُغامرات الجدلية.
1960: نشر كتاب العين والروح.
1961: مات في باريس.
1964: نشَر كلود لوفور كتاب المرئي واللامرئي بعد موته.

- **مفهومه عن الحقيقة لوفور**

الحقيقة في نظر ميرلو ـ بونتي:
تقوم في الحركة المُتبادَلة بين التخصُّصات،
تقع في نقطة تقاطُع الأفكار والمشاعر، والأنا والعالَم،
لا يُمكِن أن يُضحّى بها سياسياً من أجل الاستراتيجيات.

- **جُملة جوهريّة**

"كلّ ما أعرف عن العالَم، حتى عن طريق العِلم، أعرفه انطلاقاً من رؤية هي رؤيتي، ومن تجربة عالَم تصير رموزُ العِلم من دونها فارغةً من المعنى".

- **مكانته في الفِكر المُعاصر**

هادئ نسبياً، وما زال تأثير فكره يشهد، نتيجة موته المُبكِّر وصعوبة بعض مؤلّفاته، اهتماماً مُتجدِّداً.

الفصل الحادي عشر

حيث يكتشِف ميرلو ـ بونتي أن الحقيقة ليست مرئيةً تماماً

ليس ميرلو ـ بونتي بالتأكيد مجهولاً. إذ يرِد اسمه بين أسماء كبار فلاسفة القرن العشرين. فبعد مئة سنة من ولادته (سنة 1908، في روشفور سور مير)، وأكثر من نصف قرن بعد موته (بسكتة قلبية، في مكتبه في باريس بتاريخ 3 أيار/مايو 1961)، ما يزال معجبون متطلبون يقرؤون مؤلّفاته، ويشرحونها ـ في العالَم أجمع. لكن على الرغم من كلّ شيء، قد يبدو ميرلو ـ بونتي غير معروف بالمقارنة مع سارتر الذي كان تلميذه في شارع أولم، وصديقه لفترة طويلة، قبل خلافهما السياسي وقطيعتهما. مثلما أنّه قد يبدو غير محبوب إلى جانب كامو، مُعاصره الكبير الآخر، الملتزِم مثله بنقد الستالينية، ورحل مثله في سنّ النضوج.

هل يعود هذا إلى أنّه كان فيلسوفاً فقط، ولم يكن روائياً وكاتباً مسرحياً كسارتر وكامو؟ وهل أبقاه شكلٌ من أشكالِ التحفُّظ بعيداً عن الأضواء؟ أم أنّ الأجيال اللاحقة حين شعرت بخيبة أمل من بعض الصفحات الوعرة في كتابه بنية السلوك (1942) أو في كتاب ظاهراتية الإدراك (1945)، تجاهلت مدى عذوبة كتابته وعُمق تفكيره في كتاب العلامات (1960) أو في المرئي أو اللامرئي (المنشور بعد موته سنة 1964)؟ لا ريبَ في أنّ مُغامرات الشهرة غير شفّافة. وليس ميرلو ـ بونتي، على كلّ حال، مُفكّراً كبيراً كالمُفكّرين الآخرين الرموز أو النجوم. لكنّه كان أوّل مَن شقّ سبُل التفكير.

هذه السّبُل بسيطة، على الرغم من تعقيد بعض التحليلات. إذ يبدو أنّ ميرلو - بونتي لم يُعانِ عذاباتٍ فظيعة أو تصدُّعاً عميقاً. وقد أكّد ذلك في أحاديثه الإذاعية مع جورج شابونييه سنة 1959: "بعضهم يصيرون فلاسفة لأنّهم موضع صراعات، وينطوون على نزعات متناقضة. إذاً فهم في حاجةٍ إلى التحكيم بين هذه النزعات أو في الاختيار من بينها. وليست هذه هي حالي أبداً. فأنا لم أتصور الفلسفة بوصفها دراما (...) بل تصوُّرتها على الأرجح من حيث هي، بشكلٍ عام، شيئاً قريباً بما يكفي من الفنّ، أي بوصفها محاولةَ تعبيرٍ صارم يُحوّل إلى كلِمات ما لا يُجسَّد عادةً بكلِمات، مما يُعَدّ أحياناً من طبيعة ما لا يُعبَّر عنه. هذا هو نوع الأهمية التي تُثيرها الفلسفة عندي قبل كلّ شيء".

هذا لم يمنع الفيلسوف من الكفاح ضدّ هذا العصر القاسي حيث اجتمعت الحروب والشموليّات وانهيار ما هو إنساني. ومع ذلك، تبقى معركته، هنا أيضاً، مُهتمّة بإبقاء العلاقة مفتوحةً مع أشباهه: "ما يُعرِّف الفيلسوف، كما يقول في الأحاديث نفسها، هي دوماً فكرة أن نستطيع فهم الآخر، أن نستطيع فهم الخصْم. فالفلسفة لا يُمكِن أن تكون ما هي عليه لو لم توجَد هذه النيّة عند الفلاسفة، ليس فقط نية التساؤل، بل نية فهْم ما يُغايِرهم، وفهْم ما يُناقضهم إذا اقتضتِ الحاجة".

مديحُ الغُموض

بعد المدرسة العليا للمعلّمين في شارع أولم حيث بدأت صداقته مع سارتر وبوفوار، مارس مهنة التدريس في ثانوية سان كانتان، وجامعة ليون، والسوربون قبل أن تنتهي في الكوليج دو فرانس حيث انتُخِب منذ عام 1952. بدأ درسه الافتتاحي في 15 كانون الثاني/يناير عام 1953، بتعريف الفلسفة من خلال اقتران ملمحَين رئيسيَّين: "حُبّ البديهة" و"حِسُّ الغموض". فإليه يعود بوضوح الاتفاق على هذين الملمحَين. ولن يتوقّف في الواقع عن ترسيخ تفكيره في المُعاش الأكثر مباشرة وبساطة على ما يبدو (الوعي، والإدراك، والرؤية، والكلام). كان يصبُّ اهتمامَه على دروس العلم - من علم الأعصاب إلى الألسنية - ومع

ذلك رفض كلّ مذهبٍ اختزالي. فضّل الوعي، والحِسّ، والعلامات، ولكنّه تجنّب المثالية والشفافية. فما يدعوه غموضاً، هو عكس أُحادية الجانب: إنّه الانتباه إلى الوجه المُزدوج، إلى الحركة المُتبادَلة الدائمة بين الجسَد والوعي، والمادّة والروح، والمرئي واللامرئي.

ينسحب هذا الانتباه إلى الوجه المزدوج على السياسة والتاريخ. ففي الأحاديث الإذاعية لعام 1959، عبَّر ميرلو ـ بونتي عن ذلك بوضوح كامل: "أنا، كفيلسوف، ضدّ الأفكار الفارغة، ضدّ الأشياء المثالية الخالصة. وضدّ مادة ليست إلا شيئاً. كذلك أمقتُ في السياسة الليبراليةَ اللغوية المنقطعة عن الواقع الإنساني المحسوس. وأنا ضدّ الإرهاب الذي يُحوِّل الإنسان إلى شيء".

أعاد ميرلو ـ بونتي الاعتبار لمفهوم الغموض. وهو مفهوم غير جذّاب في العادة. إذ نرتاب من انطوائه على رمزٍ زائف. على شيء غير واضح، وعلى عدَم الدقّة. فحوافُّه غائمة وزواياه مُتلاشية. إنّه في الواقع غياب شكل مُحدَّد. نزوع إلى الهروب بطريقةٍ ما. خطوة زائدة، وها هو الغموض قد صار مُهدِّداً أو غدّاراً أو جباناً. ولا عجب من ألّا تكون له صفة. فأغلب الناس يُفضّلون المواقف الواضحة. التأكيدات الحاسمة أكثر من التلميحات المشكوك فيها، ومن الصمت المُبهَم. لكنْ هَلِ الأمرُ بهذه البساطة؟

ألا يُمكننا أن نَمتدِح الغموض، ونسمع الوقع الإيجابي للمُفرَدة، ونُصِرّ على ضرورة الأخذ في حُسباننا ازدواجية وجه الواقع؟ لَسوف يجهد فكرٌ كهذا، بدَل التفكير من خلال الاستبعاد، والالتزامات غير المُناسبة، كي يستقِرّ مثلاً في نقطة اتّصال الجسد بالروح، والمرئي باللامرئي، والعِلم بالفلسفة. إنّ فضاء الجمْع هذا، فضاء الوجه المزدوِج، هو الفضاء الذي يندرِج فيه عمل موريس ميرلو ـ بونتي.

يتجلّى هذا القلَق أولاً في الاهتمام بالجسد، بالوعي المُحدَّد والملموس. فخلافاً لسارتر، لم يُفكِّر ميرلو ـ بونتي أبداً أنّ الوعي شفّاف أمام ذاته. وقد اجتهد كي يفهم بشكلٍ أفضل مزيج النور والظلمة الذي تتكوّن منه الحياة في جانبيَها الفيزيولوجي والنفسي. يتأكّد ذلك سنة 1942، في بنية السلوك، ثمّ سنة

1945، مع كتاب ظاهراتية الإدراك. إذ يكتشِف فيهما انخراط الإنسان في الطبيعة، وتجسُّد الروح، وجسَد الفكر. يرتكز جُهد ميرلو - بونتي دوماً على دراسةِ المُفارقة في انتماء الكائن البشري إلى تراب الأرض الذي يأتي منه دون أن يرتهن به: "أُدرِك العالَم داخل العالَم".

والحقّ أنّ تجاربنا كلّها تقع في ما بين شيئين. فالجسد مادة بقدر ما هو روح - ولا وجودَ لأحدهما أبداً من دون الآخر. والفِعْل ليس شيئاً ولا فكرة، بل هو شكلٌ قَبْلَ الفعل، ومعنى قَبْلَ الانبناء. والإدراك هو تلاقٍ بين نيّةٍ ومُعطى، على حين أنّ ما يفوتُ النظرةَ هو الذي يُتيح ويُنظّم إمكانية المرئي في الداخل. حيث نقرأ في ملفّ أحد آخر دروسه: "ليست العين هي التي ترى. ولا الروح. بل الجسَد بوصفه كُلّاً مفتوحاً".

التحقُّق من الزَّهر

الاهتمام نفسه بالاقتران الدائم بين الواقع والمعنى يُحيي تحليلاته السياسية. وعلى الرغم من أنّ ميرلو - بونتي أسّس مع سارتر مجلة الأزمنة الحديثة سنة 1945، وتكفّل غالباً بكتابة افتتاحياتها، وبإخراجها، فهو لم يكُن ماركسياً ولا شيوعياً. وقد شارك مع سارتر في كتابة مقال في شهر كانون الثاني/يناير 1950 عن "الاتحاد السوفييتي والمُعسكرات" يبدأ بهذا الشكل: "من المُعتمَد إذاً أنّ مواطنين سوفييت قد يُهجَّرون خلال التحقيق، من دون حُكْم، ومن دون زمن مُحدّد".

انتهى بالقطيعة مع سارتر بتاريخ 18 تموز عام 1953. لقد غدا توافُق مفاهيمِهما عن الالتزام غير مُمكِن. إذ راح سارتر يؤيّد مباشرة المواقف السوفييتية. بينما كان ميرلو يقول العكس، كما تؤكّد رسالته الأخيرة، في شأن فلسفة يُعرِّفها "الانسجام المبدئي وعدم انسجام الذات، والآخرين، والحقيقي في الواقع" و"الصبر الذي يجعل ذلك كلّه يسير جنباً إلى جنْب، بطريقةٍ أو بأُخرى". وفي كتاب مُغامرات الجدلية، يطرح السؤال الآتي: "هل من الغشّ أن نطلُب التحقُّق من الزَّهر؟"

كانت وراء هذه الخصومة طريقتانِ في فهم مكانة المُثقّفين في الصراعات السياسية. فالجوهري، في رأي سارتر، هو الفِعْل، وعدَم السكوت، واتخاذ موقف. وما يهمُّ، في المحلّ الأوّل، هو عدَمُ القيام بلعبة البورجوازية من خلال الصمت أو التحفُّظ. لأنّ التدخُّل الدائم في الحياة الراهنة، والتصرُّف بسرعة إزاء الأحداث، كلّ مرّة ويوماً بيوم، ضرورة كي لا يكون المرءُ خائناً.

وجّه سارتر الملامةَ إلى ميرلو ـ بونتي، الذي كان قد دخل الكوليج دو فرانس مؤخّراً، لأنّه لم يأخذ موقفاً علَنياً من بعض القضايا. وخاطبه بالقول: "تنسحب من السياسة، وتُفضِّل الانصراف كليّاً إلى أبحاثك الفلسفية". فليس لهذا في ذاته، كما يرى سارتر، أيُّ شيءٍ يستحِق الإدانة، لكنّه ينزع عن ميرلو ـ بونتي أيّة شرعية... في أن يُبدي اعتراضات على سارتر! "إذا كنتَ لا تفعل شيئاً، فانتَ لا تملِك الحقّ في نقدي سياسياً، لك الحقّ في أن تؤلِّف كتابَك، وهذا كلّ ما في الأمر".

كان ميرلو ـ بونتي لطيفاً في مواجهة هذه التصريحات الآمِرة، والإرهابية بعض الشيء. فهو يعرف النظرة التي يحملها سارتر عنه: "من خلال 'تحوُّلٍ مُفاجئ'، تؤرِّخه في عام 1950، انسحبتُ من السياسة كي أعمل في الفلسفة، وهذا قرار ليس أقلّ مثاراً للاحتجاج من قراري بأن أكون مُتسلِّقَ جبال، لكنّه قرار، لا يُمكِن أن يمتلِك، بأكثر من القرار الآخَر، معنىً سياسياً ولا أن يدّعي أنه مثالي". غير أنّ هذا بالضبط مثار احتجاجه. إذ ليس من المؤكّد أنّ الطريقة الأكثر فعالية في الالتزام هي "الكتابة عن الأحداث عند وقوعها".

لا ريب في أنّ البرج العاجي وَهْم، لكنّ غياب الرجوع إلى الخلف فخّ أكيد. فمَن يستطيع أن يقول ما هو الأكثر فعالية على المدى البعيد: درس الفلسفة أم التجمُّع السياسي؟ زد على هذا أنّ الفيلسوف ليس مؤلِّفَ كتُبٍ وحسْب. "إنّه في العالَم" كما يقول ميرلو ـ بونتي، يتدخّل فيه ويُبلبِله. لكن بطريقة أخرى لا تقتصر فقط على الأفعال السياسية المباشرة. إنّ الموقف غامض. فهيّا! استشيروا سُقراط.

ليس لهذا النقاش نهاية طبعاً، وهو ليس محصوراً بالخمسينيات. إذ لا يبدو انقشاع التناقض قريباً بين أولئك الذين من الضروري أن يتدخّلوا فوراً، ودائماً، وأولئك الذين يشترطون مسافة لإجراء تحليلات عميقة. فكلّ من الفريقين يُمثّل، من دون شكّ، وجهَي الحياة الثقافية غير المُنفصِلَين.

لماذا على الفلسفة أن تعرُج؟

رحل ميرلو ـ بونتي فجأة بينما كان يعمل منذ عدّة سنوات على تحليل جديد لانفتاح العالَم من الداخل. وقد دلّت مجموعة من النصوص المنشورة بعد موته على الخطوط الرئيسية لهذا الكتاب الذي أوقفه الموت ـ تحديداً المرئي واللامرئي الذي نشره كلود لوفور Claude Lefort اعتماداً على ملاحظات الفيلسوف، وعلى المخطوطة التي عُثِر عليها لمقدّمة نثر العالم، وعلى مُلخّصات الدروس (1952 ـ 1960) التي أعطاها في الكوليج دو فرانس، وملاحظات الدروس غير المنشورة.

من بين النقاط الأكثر أهمية في هذه الملاحظات هو تحليل العلاقات بين العلم والفلسفة: لا تعارُض بينهما ولا استخفاف، بل تكامُل. يُطبِّق نقده أولاً على ما يسِم، عند الفيزيائيين والبيولوجيين، بقيةً من انتماءٍ إلى عالَم الأسطورة. "ليس مفهومه عن الطبيعة في أغلب الأحيان، كما يقول ميرلو ـ بونتي، إلا صنَماً يُضحّي العالِم من أجله لأسباب عاطفية أكثر ممّا يُضحّي من أجل مُعطيات علمية". كذلك يقوم النقد على "الانسحار بالوسائل الناجحة" الذي يُصيب العُلماء، إلى حدّ أنّ بصرهم ينحسِر أحياناً.

إذاً ينبغي محاولة "رؤية ما لا يتحدّث عنه الفيزيائي"(*). لكنّ همّ الرؤية هذا، بدل أن يؤثّر، لا يضمن للفيلسوف أيَّ امتياز. وسيكون خطيراً أن "تُترَك له الحرية كاملة. فإذ يعتمِد بسرعة كبيرة على اللغة، سيصير ضحيةً وَهْم وجود كنزٍ مُباح من الحكمة المطلقة المُحتواة في اللغة، التي لا نمتلكها إلّا بمُمارستها. من ثمّ منبع جذور الألفاظ الخاطئة عند هايدغر، أي غنوصيّته". وإذ حرِص

(*) voir derrière le dos du physicien: تعني "رؤية ما وراء ظهر الفيزيائي"، أي أنّ على الفلاسفة أن يتدخّلوا ليشرحوا في ما وراء المعادلات ما لا يراه الفيزيائي ـ المترجم.

ميرلو - بونتي على ألّا يقع في هذا الفخّ، استعلم عن الأعمال العلمية بجِدّةٍ وصرامةٍ نادرتَين. إنّ اتّساع قراءاته وتنوّعها مُدهِشان. فهو يدعم تفكيره بمراجع دقيقة مُتعدّدة، من علم النفس التجريبي إلى البيولوجيا الخلويّة، ومن الفيزياء الكموميّة إلى علم التحكُّم.

إذاً لا يقتصر تحليلُه على تفسيره الرائع لتغيُّرات مفهوم الطبيعة من أرسطو إلى هوسرل ووايتهايد، مروراً بديكارت، وكانط، وشيلنغ، وبرغسون وبعض الآخرين. بل يهتمّ ببقع جلود الضفادع كما بالسلاحف الاصطناعية، بديدان البحر كما بخلايا بويضة قُنفذ البحر. العملية هي دوماً نفسها: عدم التسليم أبداً بإمكانية وحيدة - وهذا ما يدعوه "عرَج" الفيلسوف - واستخدام أسئلةِ العلوم مقابل أجوبة الفلاسفة، والعكس بالعكس.

إلى أين يقود هذا؟ يقود إلى فكرة أنّ الطبيعة هي الوجه الآخر للجسَد، الذي تتخطّاه اللغة، لكنّه، مع ذلك دوماً هنا، على شكل "الكائن الوحشي"، وهو حضور غير مرئي ومُثابر، وليس بداية نائية نبتعِد عنها زمناً طويلاً. نتائج أُخرى مُستشرَفة، كعلاقة الإنسان بالحيوانية (فهي علاقة جانبية غير تراتبية). كلّ شيء يأتي من الضرورة نفسها: نُفكّر معاً في عناصر مُتفاعِلة اعتقدنا خطأً أنّ من المُمكِن الفصل بينها أو أنّها مُنفصِلة.

إنّ ثنائيات مثل "جسد - روح"، و"طبيعة - لُغة"، و"علم - فلسفة"، و"شيء - فكرة"، و"عُصبون - فكرة"... ليست مُفرداتٍ متعارضة جذرياً في نظر ميرلو - بونتي. لقد جهِد، وهو يبغي "وصف الإنسان بأنّه ورشة"، في التفكير بتلاقي هذه الثنائيات، وبالتبادل فيما بينها، بل بانصهارها غير المستقِرّ. هذه هي النقطة التي تجعل منه مُفكّراً كبيراً.

ما الذي يجب أن نقرأه أوّلاً لميرلو - بونتي؟

Éloge de la philosophie et autres essais (Gallimard, "Folio", 1989).

وماذا بعد؟

Les Aventures de la dialectique (Gallimard, "Folio", 2000), *Le Visible et l'Invisible* (Gallimard, "Tel", 1979) et le volume d'*Œuvres* sous la direction de Claude Lefort (Gallimard, Quarto, 2010) qui regroupe les livres majeurs.

ماذا نقرأ عن سارتر للمُضيّ إلى ما هو أبعد؟

L'introduction de Claude Lefort au volume des *Œuvres* mentionné ci-dessus.

Merleau-Ponty, le corps et le sens, de Clara da SilvaCharrak (PUF, 2005).

Le Vocabulaire de Merleau-Ponty, de Pascal Dupond (Ellipses, 2001).

☜ عند ميرلو - بونتي، الإنسان يبني المعنى بشكلٍ غير كامل، وهو في تفاعُلٍ مستمرّ مع الطبيعة والجسَد.

☜ مع كامو، على العكس، العبثي يأتي أوّلاً، والتمرُّد وحدَه يجعل الإنسان عزيزاً.

• الاسم: ألبير كامو

• أمكنة وأوساط

نور الجزائر والبحر الأبيض المتوسّط يسكن البير كامو كَمِثْل قوّةٍ وحنين.

• 10 تواريخ

1913: ولادته في الجزائر، في موندوفي.

1923 ـ 1930: حصل على منحة للدراسة في ثانوية مصطفى في الجزائر العاصمة.

1930 ـ 1933: أُصيب بالسلّ وشُفِيَ منه (وانتكس سنة 1942).

1942: نشر كتاب أُسطورة سيزيف.

1944: أصدر أوّل عدد من مجلة المعركة.

1947: نشر رواية الطاعون.

1951: نشر كتاب الإنسان المتمرّد.

1952: القطيعة مع سارتر.

1956: حصل على جائزة نوبل للآداب.

1960: مات في فيلبلان، بتاريخ 4 كانون الثاني/يناير، في حادث سيّارة.

• مفهومه عن الحقيقة

الحقيقة في نظر كامو:

تتكشّف في المواجهة مع عبثية العالَم،

تنبني بالفعل حتماً،

تُتقاسَم من خلال الأعمال الشعرية والأعمال النظرية.

• جُملة جوهريّة:

"أنا أتمرّد، إذاً فنحن موجودون".

• مكانته في الفِكر المُعاصر

هذا الكاتب الفيلسوف الذي كان مثار جدل في حياته، ومُمجّداً بعد موته إلى حدّ التأليه، يبدو أنّه مُعاصِر على نحو مُتزايد، تحديداً بسبب ما يجري اليوم من التحوُّلات العالمية.

الفصل الثاني عشر

حيث لا يزال ألبير كامو يعتقد بالإنسان المُتمرِّد

سلك كامو طريقه وحيداً، إذ ازدراه المُثقّفون عامة، وكرهه اليسار غالباً، وعزله اليمين. واليوم، يتفق الجميع على تمجيد عظَمته. حيث يُثنى على الكاتب الموهوب المُلتزِم لكنّه غير الخانع أبداً، وعلى الصحفي الرفيع المستوى، والكاتب المسرحي، والشاعر والروائي... الذي ما يزال جسَده في مقبرة لورماران، لكنّ طيفه الكامل من الآن وصاعداً في "مقبرة العظماء" (البانتيون).

يبقى أن نعرِف بأية صفة يكون هناك. فهل لكامو مكانه في بانتيون الفلاسفة؟ لا تنقصنا الحُجَج لنقول "نعم". فالموضوعات الرئيسية لمقالاته تسير في هذا الاتجاه: عبثية الوضع البشري في أسطورة سيزيف (1942)، وإدانة العبوديات الثورية في الإنسان المُتمرِّد (1951). بل هناك أكثر من ذلك. ففي كل موضع من عمله يتجلّى هذا التأرجُح الأساسي: لا يسمح العالَم بأيّ أمل، وعلينا أن نُقرِّر التصرُّف إزاء كلّ شيء وضدّه. ممّا يُمكِن أن يُشبه تماماً فلسفة عملية بالنسبة لعصرنا.

على أنّ ثمة أسباباً وراء رفض إطلاق صفة فيلسوف على كامو. سيُدعى رجُل فِكر، لكنْ ليس صاحبَ مفاهيم. ومن جهةٍ أُخرى، يبدو أنّ كامو نفسه حسم أمره في هذا النقاش: "لستُ فيلسوفاً، ولم أزعم أبداً أنني فيلسوف". أو أيضاً: "لماذا أنا فنّان ولستُ فيلسوفاً؟ هذا لأنني أُفكِّر عن طريق الكلِمات لا عن طريق الأفكار".

ومع هذا، ليست القضية محلولة. إذ إنّ كامو ذاته عكَسَ اتّجاه تأكيداته الأخيرة داعماً أنّ الكتابة الروائية، في نظره، ليست أقلّ فلسفية من التحليلات النظرية: "لا نُفكِّر إلا من خلال الصُّوَر. وإذا أردتَ أن تكون فيلسوفاً، فاكتُب روايات" ويقول في موضع آخر: "المشاعر والصُّوَر تزيد الفلسفة عشرةَ أضعاف". فهو ليس مُنظِّراً، ويتقدّم من دون نظام أو لُغة خاصة، وإذاً قد يكون انتقاله من المسرح إلى الصحافة والرواية وكتابة المقالات طريقة في إظهاره، في عصر المِحَن والعجز، أكثر وأفضل من فيلسوف. وفي نهاية المطاف، يتضمّن الأدب والشعر من الحقيقة الفلسفية أكثر ممّا يتضمّنه نثر الأساتذة الرتيب.

ومن جانبٍ آخر، لا يتقدّم كامو من دون دليل. ليس همُّه بالتأكيد أن يبني نظاماً صارماً. غير أنّ طريقه يتعرَّف بوضوح من خلال تجمُّع مواقف أساسية - معروفة جيداً، لكنها ليست مفهومة دوماً بشكلٍ كامل. فكلّ شيء يبدأ بالعبَث. هذا المفهوم يُشكّل أساسَ تفكيره المستمِرّ، وخلفيّته. لكنّنا نُغفِل عادةً الإشارة إلى الكيفية التي يُجدِّد بها كامو معناه وأهميّته.

تحمُّلُ صمْتِ العالَم

لا يكتفي كامو بالقول إنّ الواقع فوضوي، وغير عقلاني، ومُجرّد من المعنى. بل يُحدِّد في أسطورة سيزيف أنّ "العبث يولَد من هذه المواجهة بين النداء البشري والصمت غير العقلاني للعالَم". وبالتالي علينا أن نطرح معاً الرغبة المُلِحَّة في فهم ما يُعذِّب وحدة الإنسان، والغياب المستمرّ للإجابات على أسئلته. وفي نهاية المطاف، كلّ شيء يبقى في نظر الإنسان غير مفهوم إلى ما لا نهاية لأنّه غير معقول: استمرار الشرّ، وعدَم وجود التقدُّم، وتوقيت الموت.

هل يجب الانتحار للانتهاء من ذلك بدل تحمُّل العبَث؟ في هذه الحال، يصير الانتحارُ المسألةَ الفلسفية الأولى. ينبغي حلّها قبل أيّة مسألة أخرى، ولا تأتي المُعضِلات المُعتادة إلا لاحقاً. فمعرفة إن كانت الحياة تستحِقّ أن تُعاش ستكون مسألة أوّلية في الفلسفة. وليست هذه هي الفكرة الأهمّ عند كامو. إذاً مَن هو الذي لم يتساءل أبداً بالفعل: قبل التفكير في هذه المشكلة أو تلك، عليّ

أوّلاً أن أُقرّر إن كان ينبغي أن أعيش؟ هذا إفراط نظريّ. نحسب أنّ المشكلة أحد البناءات التي يملِك الفلاسفة أسرارها: هي بديهية في الظاهر على الرغم من أنها لا تتطابق مع شيء واقعيّ.

الحقّ أنّ الجوهري في الإجابة هو التالي: لا يتصل الأمر بمحو العبَث، بل على العكس بالرسوخ فيه. ينبغي الاحتفاظ به بوصفه قدرَه المُتحمَّل، الذي يتخطّاه بالازدراء وسعادة اللحظة. يُحوِّله التمرُّد ـ وهذه هي كلِمة السِر الثانية في المؤلَّف ـ إذ يُشكِّل التمرُّد ـ ضدّ أيِّ شكلٍ من العبودية، والذُلّ، والمهانة ـ العمود الفقري لأشكال التواطؤ البشري، والتُربة المُلائمة لكلّ أنواع التعاضُد. "أتمرَّد، إذاً فنحن موجودون"، ويُدوِّي في الإنسان المُتمرِّد، كنوعٍ جديد من الكوجيتو. كذلك يجب ـ وهنا كامو عظيم حقاً ـ ألّا ينساق التمرُّد أبداً وراء الإفراط، ولا ينقلِب ضدّ نفسِه، مُحوِّلاً بناء الحريّة إلى إرهاب، والضحايا إلى جلّادين جُدُد.

هنا تنفصل طريق سارتر، الذي كان له قضية مُشتركة مع الشيوعيين، عن طريق كامو. فالتمرُّد، في رأي كامو يجب أن يقوم أيضاً ضدّ الثورات ـ باسم الكرامة، واحترام الإنساني. باسم اللحظة أيضاً. وباسم الطبيعة كما ينبغي أن نُضيف. لأنّ ما يفرِض نفسه أيضاً، في إنسانية كامو، إنما هو التمرُّد ضدّ طُغيان حضور التاريخ وضدّ الهوَس بمعناه. لأنّ حصر التفكير بالتاريخ يُغذّي الخوف من السعادة، ويحجب نور العالَم.

الجسَد يتطلّب اللحظة، والحياة تختار بالضرورة الحاضرَ بدَل اختيارِ ما يليه. وسوف تكون معاركُنا هزائمَ إذا كان لا بُدّ من أن تُنْسِينا بريق البحر أو نعومة جلْد لا توصَف. رُبّما بسبب هذا الرسوخ العميق في الواقع الجسَدي يكون كامو فيلسوفاً مُتفرِّداً جداً، ووحيداً جدّاً في آنٍ معاً.

لا ينتمي كامو طبعاً إلى جماعة جُرذان المكتبات، المهووسين بالتفاصيل، الذين يبرعون في الكلام الخادِع ـ إلّا بقدر انتمائه إلى جماعة بهلوانيّ التجريدات أو صُنّاع اللغة. بل تنتمي رواياته على طريقتها إلى موقفه الفلسفي.

فروايات الغريب، والطاعون، والسقوط ـ كالقصص القصيرة في مجموعة المنفى والمملكة، والمسرحيات، والافتتاحيات ـ إنّما هي صِيَغُ تفكير وعمَل تتمتّع بالحيوية نفسها.

أن يكَون المرء فيلسوفاً، يعني، في رأي كامو، أن يُهمِل اليقينيات لا الصراعات، وأن يدأب بعناد على التفكير بعصره، وتحمُّل الفوضى، وشقّ طريقه فيها. وهذا يفترِض أيضاً تحمّل أشكال سوء التفاهم. هذا ما تؤكّده أفكار الكاتب التي عبّر عنها في 10 كانون الأوّل/ديسمبر عام 1957، في المؤتمر الصحفي الذي عقده بمناسبة نَيْلِه جائزة نوبل: "يقول الفلاسفة الشيوعيّون إنني فيلسوف رجعي، بينما يقول الفلاسفة الرجعيُّون إنني فيلسوف شيوعي. يرى المُلحِدون أنني مسيحي بإفراط، والمسيحيون يشتكون من إلحادي [...]". وقد أجاب صحفياً سألَه عن موقفه السياسي بالقول: "إنّه موقف إنسان وحيد". ويُمكننا أن نقول الشيء نفسه عن موقفه الفلسفي.

لقد فكّر كامو انطلاقاً من الإنسان ومن أجل الإنسان، وذلك بسبب تفرُّدٍ أخير يجمع خِفيَةً كلّ تفرُّدٍ آخَر. ليس هذا بطولياً فقط، في قلب العصر الذي فاقت لاإنسانيَّتُه سائرَ عصور التاريخ. بل يعني أيضاً، في الفلسفة المُعاصِرة، أنّه شغَل مكاناً مهجوراً من الناحية العملية. فمُعاداة الإنسانية تُهيمِن، بأشكال مُتعدِّدة، على فِكر القرن العشرين ـ من هايدغر إلى البنيوية، ومن الوضعية المنطقية إلى التفكيكية بزعامة جاك ديريدا. أمّا كامو فيتمرّد ضدّ تفكّك الإنساني. ولهذا السبب، ينتمي إلى المستقبل أكثر من انتمائه إلى الماضي. ففي عام 1937، كتب بول إيلوار: "الشاعر هو الذي يُوحي أكثر بكثير من المُوحى به". وينبغي أن نقول الشيء نفسه عن الطريقة التي يُحرِّض بها كامو على تعاطي الفلسفة بوقار.

راهِنُ التمرُّد

مُراعاةً لهذه الصفة أكثر من أيّة صفة أُخرى، يجب أن نقرأ اليوم لكامو المُتوحِّد، كتابَ الإنسان المُتمرِّد. هذا الكتاب الصادر سنة 1951، يخصُّ مستقبلنا. ها هو ما يُمكِن أن يبعث الدهشة بالاطِّراد مع اتِّضاح تغييرنا لعصرنا منذ صدوره.

فالشمولية الماركسية، التي كانت الهدَف الرئيسي لألبير كامو، اختفت عملياً. أمّا الباقون النادرون من الإمبراطورية الشيوعية التي كانت تُسيطر على جزء كبير من العالَم، مثل كوريا الشمالية، فيظهرون تقريباً بمظهر الفضوليين، الشبيهين بطائفة الآميش في الولايات المتحدة. وأمّا فكرة الثورة التي بنى لها كامو تحليلاً نقدياً جميلاً، فتحتلُّ مكاناً مركزياً في المشهد. وبصرف النظر عن بعض مشاعر الحنين المُنيرة، لا أحد يهتمّ بها بعدُ اهتماماً حقيقياً.

ومع ذلك، ليست هذه المقالة مُتقادمة في شيء. لأنّها نجت، في جوهرها، من أسلوب الصُّوَر العتيقة، والنقاشات التي تخطّاها الزمن. أكيد أنّها تتناول أيضاً مسائل خامدة: فهل بإمكان مُثقّف أن يؤيّد ستالين؟ هل عليه أن يسكت، وهل يجب أن يصرخ عندما يتحوّل الرجاء إلى آلة قتْل؟ يلوح الخطرُ من بحث تقليدي عُنوانه "الأخلاق والسياسة" أُقحِمَ فيه مقطع عن الغايات والوسائل، حيث أُذيبَ قليلٌ من الفِكر في كثيرٍ من البلاغة. فقد هاجمت ألسنة شريرة "الفلسفة الدُّنيا" لكامو إلى حدّ أنّ القارئ يخشى أن تُزعجه سخافات أبديّة عن واقع جاوزَه الزمن. وهذا خطأ كبير.

فعلى العكس تماماً، تبدو هذه الرائعة الفنية تنبؤيّة. ثُمّ إنّ تطوُّر كوكبنا يؤكّد من جديد سَداد تحليلات كامو، وتكتسِب محاولته الفلسفية معنىً غير مُتوقّع بسبب تحوُّلات التاريخ. وهكذا فمفاهيمه الجوهرية - "العبث"، و"التمرُّد"، و"الحدّ" - تتحدّث، من الآن وصاعداً، عن حاضرنا ومستقبلنا أكثر ممّا تتحدّث عن الماضي. لأنّ "العبَث" ليس خارج الزمن. أكيد أنّ الناس جميعاً كانوا عام 1951 كما في الوقت الحاضر، يستفسِرون عن طبيعة معنى العالَم، فيُجِيبُهم الصمتُ نفسه، غير أنّ لاعقلانية الواقع العميقة، هذا "الحِساب بين العالَم وعقلي"، الذي سمّاه كامو بالعبث، يتّخذ في نظرنا شكلاً مُبتكَراً.

ذلك أنّنا، بدءاً من الآن، نعلم أنّ نهاية المغامرة البشرية غير مُستبعَدة. فتدمير الحيوانات المُفترِسة الشبيهة بالبشر ليس قريباً من نهايته، ويُمكِن أن يبدو حتمياً، ويؤكّد اختفاءنا. وهل هناك توضيح للعبث أكثر قوّة من التدمير الذاتي الذي يقوم به النوع المُزوّد بالعقل؟ هو ذا، من أجل زمننا، الباعث الأكثر

شدّة على التمرُّد، وبالتالي على توليد الطاقة اللازمة للتصرُّف. فإذا كان التمرُّد، مثلما يؤكِّد كامو، "واحداً من المواقف الفلسفية الوحيدة المُترابطة"، فلن يكون كذلك من زاويةٍ نظرية، ولا في نهاية بُرهان مدعوم بالحجَج.

التمردّ هو أولاً هبَّة في وجه العبث: تحوّل مُفاجئ volte- face كما يدلّ اسمه، إذ ينبثق لحظة قولنا: "لم يعُد هذا مُمكناً". و"لا" هذه "تؤكّد وجود حدّ". وفجأة يتوقّف ما لا يُطاق عن أن يكون مُتسامَحاً فيه. تنتهي الانصياعات، والإهانات، والمذلّات، والمظالِم ـ يُتمنّى عالَم آخر. عالَم أكثر إنسانية ما أمكن. وهو موجود سلَفاً بدءاً من لحظة تجلّي التمرُّد، لأنّه يحمل نظاماً، وأُفقاً، وسلسلة من القِيَم.

حين نقرأ كامو، نفهم على نحو أفضل سبب انبعاث التمرُّد في وجه أشكال العبَث الجديدة. واليوم، كيف لا ينبثق أكثر تأجُّجاً من أيِّ وقتٍ مضى؟ المظالِم تتعاظم، وأشكال الرقابة دائمة، وإفساد العقول يُسمّى "ثقافة"، وعدَم اكتراث مُعمّم يتسرّب إلى أدقّ زوايا العالَم. من هذا المنظور، يُعَدّ كامو مُعاصِراً.

كما أنّ تحليلاته للحدّ الإيجابي الذي يحمله التمرُّد، وما تصير إليه، مُعاصِرة أيضاً. لأنّ الاعتدال والإفراط في صميمِ فِكْره. عندما يستولي الإفراط على التمرُّد، ينتهي بالانقلاب: نرغب في الحرية، فنبتكِر الرُّعب. والدافع الذي يمنحه التمرّد يُفضي إلى ثورةٍ مستمرّة، وهذه العملية التي لا حدود لها أسوأ ضروبِ اللاإنسانية، تلك التي يتحوّل وكلاؤها غير الشرعيِّين إلى مُجرِمين. إذاً ينبغي أن نتمرّد أيضاً ضدّ الثورات، وأن نفرض عليها احترام الكرامة، والمعنى الإنساني البسيط.

يعود فضل كامو إلى تأسيسه هذا التحليل على أصول العدمية المُتقدّمة بقوّة من الماركيز دو ساد Marquis de Sade إلى المُتأنّقين الرومانسيين، ومن دوستويفسكي Dostoevski إلى ماكس شتيرنز Max Stirner، ومن نيتشه إلى لوتريامون Lautréamont، ومن سان جست Saint-Just إلى هيغل، دون أن ننسى صفحات متميّزة عن العدَميّين الروس (بيساريف Pisarev، بيلينسكي

Biélinski، نيتشاييف Netchaïev)، لا يُظهر البحث اتساع ثقافة كامو وحسب. بل إنّه عند اللزوم يُولِّد القناعة بحقيقة أنّ هذا الفنّان هو أيضاً مُفكِّر ذو كفاءة عالية، ولا يخشى أن يُقاوِم عصرَه. غالباً ما نُسيت هذه البديهة - وهذه طريقة لجعل كامو يدفع ثمن جرائمه الكبرى: كونه يسارياً لكنْ ضدّ الشيوعية، وكونه صحفياً وكاتباً لكنّه أراد أن يُفكِّر تفكيرَ فيلسوف.

هل هو فيلسوف تماماً؟ السؤال عبثي، إذا لم نُبيِّن بأيّ معنى دقيق نستخدِم الكلِمة. يعتمد الجواب طبعاً على المفهوم، الصارم بعض الشيء، الذي نكوّنه عن الفلسفة. والمُهِمّ فعلاً أن نُقدِّم أسباب تصرُّفٍ أكثرَ مما نُقدّم ألقاباً. هذا ما قاله كامو وكرّر قولَه: "لستُ فيلسوفاً. فأنا لا أعتقد كفاية بالعقل كي أؤمن بأيّ نظام. فما يهمّني هو معرفة كيفية الفِعْل". في هذه النقطة، يُمكِن أن يتلخّص فكرُه بِجُملةٍ واحدة: ينبغي أن نتمرّد دون أن نصير غير إنسانيّين، وأن نُعيد صُنع العالَم، إن أمكن، لكن أن نمنعه، بوجهٍ خاص، من التفكّك. لهذا السبب الذي لا شكّ فيه رُبّما لا وجودَ لِفكرٍ مُعاصِر أكثر من فكره.

ما الذي يجب أن نقرأه أوّلاً لألبير كامو؟

L'Homme révolté (Gallimard, "Folio", 1985).

وماذا بعد؟

L'Étranger (Gallimard, Folio, 2005), *La Peste* (Gallimard, "Folio", 2008), *Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde* (Gallimard, "Folio", 1985).

ماذا نقرأ عن كامو للمُضيّ إلى ما هو أبعد؟

Albert Camus, une vie, d'Oliver Todd (Gallimard, "Folio", 1999).

Dictionnaire Albert Camus, de Jean-Yves Guérin (Robert Laffont, 2009).



الباب الخامس

ما تَستطيعُه الحقيقة

تستطيع الحقيقة أن تُحرِّر. أن تفتح العقل، وتحلَّ الروابط. تمتلِك القدرة على إقامة الحرية حيث يُهيمِن الخضوع. وهي جديرة بأن تولِّد، بدَل حياة محدودة يُضيع الإنسان وقتَه فيها، أُفقَ عالَمٍ آخَر، وترسم السُّبل للسعي إليه.

هذه العبارات تنطبق بغرابة على التحرُّر الروحي انطباقَها على التحرُّر الاجتماعي. وهي تصلح للأديان صلاحيَّتَها للعلوم والصراعات السياسية.

يُمكن أن يُقرِّب أحدُ ملامح القرن العشرين المتفرّدة، من دون أن نتنبّه له بما فيه الكفاية، هاتَين العمليّتَين اللتَينِ يُعارِض بينهما كلُّ شيء في الظاهر. لا ريب في أنّ هذه المسألة تغدو محسوسة أكثر في التجاوُر غير المعهود لِمُعلِّم روحيّ وسياسي، هو المهاتما غاندي le Mahâtma Gandhi، ولِمُنظِّر ماركسيّ نقديٍّ وقاسٍ، هو الفيلسوف لويس ألتوسير Louis Althusser، ولعالِم إناسة بنيوي، هو كلود ـ ليفي ستروس.

للوهلة الأولى، لا يبدو بينهم شيء مُشترك. فغاندي مُتجذِّر في أرض الهند، عنيد، ومُتواضِع، لكنّه غائصٌ في السياسة الكبرى. إنّه مؤمنٌ عميق، ولا ينِي يؤكِّد أن الأديان كلّها تنقل، في النهاية، حقيقة راسخة واحدة. وألتوسير إنسان المدُن، وأستاذ، يعيش بين جدران المدرسة العُليا للمُعلِّمين. وهو مُقتنع بأنّ الأديان كافّة زائفة زيفاً عميقاً، وأن البشر لا يستطيعون الاعتماد، في تحرُّرهم، إلا على قواهم الخاصّة. وليفي ـ ستروس امتنع عن اتخاذ موقف في السياسة ـ وهو الذي كان مناضلاً اشتراكياً في شبابه، وصار مُحافظاً في سنّ النُّضْج ـ واقتصر، بوصفه مُلاحِظاً، ومُنظِّراً بوجهٍ خاص، على دراسة التبايُن بين المجتمات البشرية.

وعلى الرغم من كلّ شيء، لا تنعدم النقاط المُشترَكة بين هؤلاء المُفكِّرين. ذلك انّ كلاًّ منهم يقوم، على طريقته، بعمليّة إزاحة عن المركز décentrement تضع على المِحَكّ مكانة الغرب، ودور العقل، وتحرير البشرية. فقد فاز غاندي بتأمين مقعد للهند في مجتمع الأُمم، وأعاد إلى بِساط البحث طريقةَ الحياة المُصنّعة التي تدّعي أنها عقلانية، وتظهر غير عقلانية. وقلَب ألتوسير عقيدة الماركسية الرسمية كي يدعمها دعماً أفضل باسم العِلْم المُحرِّر، ووجد، في الوقت نفسه، أن الجنون يُتلِفه خِفيَةً. وحطَّم كلود ليفي - ستروس حتى فكرة حضارة أرقى من حضارةٍ أُخرى، وأعاد مناقشة البديهة المُكتسَبة لهيمنة الإنساني على الطبيعة.

إنّ ما يُفكّكه هؤلاء من خلال وسائل مُتباينة لكنّها، في النهاية، مُتقاربة، ماثلٌ في الخرائط الذهنية للعالَم الحديث. وما يعلنونه، بين التبايُن والتقارُب، إنما هي بعض خطوط التوجُّه في العالَم الناشئ.



- **الاسم: موهنداس هاندا كارامشاند غاندي**

- **أمكنة ولوساط**

من الهند إلى الهند، مروراً بلندن وجنوب أفريقيا، جمع مسار غاندي
خوض المعارك والتأمّلات، والقضايا الأهلية والسياسة الدولية، والفلسفة والعلم.

- **11 تاريخاً**

1869: ولادته في بوربندر في غوجارات.
1883: زوّجه أهله وهو في (الثالثة عشرة) من فتاة في الثالثة عشرة أيضاً.
1888 ـ 1891: درس الحقوق في يونيفيرستي كوليج في لندن.
1893: عاد إلى الهند، ومنها سافر إلى جنوب أفريقيا.
1893 ـ 1915: اكتشف في جنوب أفريقيا التمييز العنصري، ودافع عن الحقوق المدنية، وابتدع طريقته في الكفاح السلمي.
1915: عاد إلى الهند، وأسس ديره الخاص، وخاض غمار عدّة معارك اجتماعية.
1930: مسيرة الملح من 12 آذار/مارس إلى 6 نيسان/أبريل.
1940: كثّف المعركة من أجل تحرير الهند.
1942 ـ 1944: سجنتْه السلطات البريطانية.
1947: عارض تقسيم الهند لحظة استقلالها.
1948: اغتاله أحد المُتشدّدين الوطنيين مُحمّلاً إيّاه مسؤولية التقسيم.

- **مفهومه عن الحقيقة**

الحقيقة في نظر غاندي:
هي الله،
تُجرَّب بالتأمُّل والفعل،
ترتبط ارتباطاً عضوياً بالأخلاق واحترام الآخرين.

- **جُملة جوهريّة**

"ثمة قضايا كثيرة أنا مُستعِدّ للموت من أجلها، لكنْ لا تجعلني اية قضية مُستعِدّاً للقتل من أجلها".

- **مكانته في الفِكر المُعاصر**

بعد أكثر من نصف قرن على رحيل غاندي، ما تزال شخصيّته ونموذج المعركة الذي تمثّله يُلهمان عدّة حركات على امتداد العالَم.

الفصل الثالث عشر

حيث يبدأ المهاتما غاندي ابتداع الكفاح الأخلاقي

يُعتقَد عموماً أنّ غاندي، المهاتما ("الروح العَظيمة") رجُل سياسي من نوع غير معهود، مزيج من شخصية روحية ورمز للحكمة. لكنْ نادراً ما نعترف به كفيلسوف. لا جِدال في أنّه مُفكِّر كبير. فقليلاً ما نجِد شخصيات يستمرُّ تأثيرها هذا الزمن الطويل كشخصيّته: إذ يظلّ غاندي، بعد أكثر من نصف قرن على اغتياله، مرجعاً أساسياً لعشرات آلاف الأشخاص في العالم.

من الصعب فعلاً تحديد مستوى مكانة غاندي. لأنّه ليس مُبدع مفاهيم، ولا مُنظِّراً خالصاً صارماً، ولا شخصية دينية خالصة أيضاً. ينضوي بطبيعة الحال في التقاليد البونية، ويؤكِّد تمجيده من دون تمييز لمختلف أشكال الروحانية، ويُبرِز بالأحرى جوانبها المشتركة، بل وحدتها، أكثر مما يُبرِز تنافُرها. إنّه على الرغم من كلّ شيء رجُل الكلِمة والفعل، ومعلِّم حياة أكثر منه رجُل دين بالمعنى الحصري للكلِمة.

قصد أن يكون عالمياً من خلال كونه هندياً. ولأنّه تعلّم في الغرب ـ حيث اكتشف أولاً النصوص السنسكريتية في لندن، خلال فترة دراسته، من خلال ترجماتها إلى لُغاتٍ أوروبية ـ فقد أراد أن يترسَّخ بعُمق في تربة الفكر الهندي. وحتى لو لم يكتشِف عُمق الهند إلا بالتدريج، وفي وقتٍ يكاد يكون متأخِّراً، فقد صار واحداً من أقوى شعاراتها.

فهو واثق خصوصاً من أنّ الحقيقة فعّالة، وقادرة على تغيير العالَم بمُجرّد

قوة عنادها. وإذا اهتممنا بالمفهومات المعاصرة للحقيقة، وبطريقة تأكيد فعالية الحقيقة أو نَفْيها، فإنّ غاندي جدير بتجسيدها. لأنّه يُجسِّد بصورة شبه كاملة فكرة وجود حقائق أخلاقية قمينة بأن تقود الفعل الإنساني، والصراعات السياسية.

حتى إنّ الاسم الذي أطلقه غاندي على عقيدتّه - ساتياغراها *satyagraha*، يعني عناق - أو نفوذ (أغراها *agraha*) - الحقيقة - وتعني كلِمة ساتيا *Satya* في السنسكريتية ما يوجد، ما هو كائن، وتدلّ هذه المفردة أيضاً على الحقيقة بوصفها واقعاً بالنسبة إلى العقل. وفي رأي غاندي، يتصل الأمر في المقام الأوّل بالحقائق الأخلاقية، والخير. وهو لا يكِفّ عن الرجوع إليها. إذ إنّ هذه الحقيقة الأخلاقية تمتلك، في رأيه، فعالية، ونفوذاً على الواقع، وسلطة على التاريخ. وليست، في أية حال من الأحوال، ظلاً، أو مملكة وهمية مجرّدة من التأثير في علاقات القوة وفي الصراعات التي تكوِّن العالَم. بل إنّ الحقيقة، على العكس، سلاح شديد القوّة.

موقف غاندي من الحقيقة قريب من موقف سقراط. ففي محاورة جورجياس لأفلاطون، يشدّد سقراط على وجود مخطّط للواقع الأخلاقي لا علاقة له بسجلّ الوقائع. أمّا ما يرفضه فهو المعيار الوحيد الذي يُكوِّنه النصر في سِجلّ الوقائع وحده. فبهذا المقياس، تنبل كلُّ عدالة. لأنّ الطُغاة ينتصرون عليها، في الواقع - والمُعارضون يخسرون. ولأنّ الجلّادين ينهبون الضحايا بالفعل، ويتخلّصون من الأجساد، ويحتفلون بجريمتهم. وإذا لم يكن ثمة إلا الوقائع، فلن يختار أحد الهزيمة، والتضحية، والألم. أمّا كاليكليس، الذي يتحدّى سقراط بغطرسة الواقعيين، فيُكرِّر بديهة علاقات القوة هذه بالقول: الأفضل أن نكون جلّادين لا ضحايا. فللجلادين أيادٍ لتكون مليئة، وللعادلين عيونهم للبكاء. وإذا كانت الحقيقة وحدها هكذا، فيجب أن نلعب لنربح، وبالتالي نكون الأقوى. وما الباقي إلا تصرُّفات صبيانية.

وبالمُقابل، تُدخِل استقامةُ كلٍّ من سقراط وغاندي، مستوى آخر للواقع - مستوى العدالة والمعايير الأخلاقية. حيث الجلادون خاسرون، والضحايا

مُنتصِرون. وباختصار، إمّا أنّ هناكَ نظاماً واحداً للعالم وحسب، هو نظام الوقائع وعلاقات القوّة، وإما أنّ هناك نظامَين ـ نظام الوقائع والقِيَم، ونظام القوى والقانون. هذا الانفصال لم يتوقّف عن اختراق الفِكر.

نُخطئ إذاً إذا ادّعينا أنّ المشاعر الحسنة لا تصنع سياسة حسنة، وإذا كرّرنا أن الأهمية تعود إلى النتائج فقط. وغاندي إنّما يُريد التذكير بأنّ لهذه الواقعية حدودها، وأنّ حقيقة أقوى، وأكثر فعالية في نهاية المطاف، ينبغي أن تحِلّ محلّها. كانت طريقه المؤدّية إلى هذه النتيجة، وإلى التمكُّن من البدء بالعمل بها، طويلةً، ومُترَدِّدة في البداية.

مُحامٍ في المنفى

الطريق إلى الحكمة مُتعرِّج. فنظراً لولادة غاندي في عائلة متواضعة من طبقة التجّار، فقد تزوّج في سنّ الثانية عشرة(*) وفق التقاليد. وعلى الرغم من المحظورات المرتبطة بطبقته، فقد سافر للدراسة في بريطانيا. قبل سفره، تعهّد بألّا يشرب الخمرة، ولا يأكل اللحم، ولا يُعاشر النساء خلال منفاه بين القبائل الغربية. ما إن حصل على شهاداته، حتى عاد إلى مسقط رأسه، لكنّ حياءه جعل من الصعب عليه أن يدخل الحياة المهنية. وبالتالي انتهز فرصة سانحة بالحصول على وظيفة مُحامٍ في جنوب أفريقيا. وهناك بنى نفسه ببطء.

هذه السنوات العشرون التي قضاها غاندي في جنوب أفريقيا سنوات حاسمة. فقد صنع شخصيّته، وفكره، وأساليبه في العمل. فإذ دافع عن حقوق الهنود في جنوب أفريقيا، اكتشف طريقة تطبيق القصيدة الصوفية الحاسمة في الهند القديمة البهاغافاد جيتا في العالَم الحديث. قرأ تولستوي وفهم بفضله قوّة الرسالة الإنجيلية وعظَمتها. كذلك تأثر عميق التأثُّر بفكر هنري دافيد تورو Henry David Thoreau، وخصوصاً بكتابه عن العصيان المدني.

هنا يكمن جوهر "قوّة الأفكار" عند غاندي. فقد حاول أن يجمع بين

(*) في السيرة الذاتية قبل صفحتين انه تزوج في الثالثة عشرة؛ وهو الصحيح ـ المترجم.

"إهمال ثمرة الأفعال" بحسب بهاغافاد جيتا، وحُبّ القريب بحسب الإنجيل الذي راجعه تولستوي، ونظرية الفعل غير العنيف بحسب تورو. فسعيه لتلاقي هذه الأفكار، ومحاولته لصهر مُساهماتها، هذا ما سوف يَعكِف عليه وهو يبني عقيدته في اللاعُنف (أهيمسا، متشكّلة انطلاقاً من a السالِبة وhimsa أي عُنف).

اللاعُنف بوصفه كِفاحاً

نرتكب مُغالطات عديدة في تأويل هذا اللاعُنف. ففي أغلب الأحيان، نتخيَّل في الواقع أنّه يعني غياب الصراع، والسِّلم، والتفاهُم الكوني. وليس هذا ما يفهمه غاندي من هذه الفكرة. طبعاً، تظلّ مثل هذه الأهداف في أُفق فكره وفعله. لكنّ اللاعُنف، في المحلّ الأوّل، شكلٌ خاصٌّ من أشكال المعركة السياسية والاجتماعية. فقسوته، وورطاته، وحِدّته الصِدامية، أقوى بكثير ممّا نتخيّل عامّة. الكلام المعسول، وإرادة السلام غير كافيَين. والأمرُ في حقيقته أمرُ قتال ـ لرفض الضريبة على الملح (1930) أو من أجل استقلال الهند.

هذه الصراعات طويلة وعنيفة. لكنّ العُنف لا يعني البتّة غيابَ الصراعات، بل يعني رفض القوّة الفيزيائية في المعركة. العنف الجسَدي مُستبدَل بعُنف أخلاقي، بشكل من التحدّي يُناشد الأخلاقي ووعي الآخر، آخذاً على عاتقه بعض الخطر. عندما أعلن غاندي أنّه سيصوم حتى الموت، خاطر بحياته قبل كلّ شيء. وهذا الموقف يتضمَّن فكرة أنّ أُفقَ صراعه لا يتوجّه إلى جسَد خُصومه وقوّتهم الفيزيائية، بل إلى ضميرهِم وإنسانيّتهم.

لم يعُد الأمر مُتعلّقاً، على العموم، بالقول للآخر: "أنا الأقوى جسَدياً، وبالتالي عليك الاستسلام، لأنني سأُسيطر عليك بقوة السلاح والإرهاب". بل على العكس يتعلّق بالقول له: "أنت كائن بشري، وبالتالي فضميرك لا يُمكِن أن يتركني أموت. لأنّك إذا تركتني أموت، فسيكون موتي مسؤوليّتك". هذا تغيُّر في مستوى الصراع. فالتكتيك يرتكز على إيقاع الخصم في فخّ الأخلاق، فخّ إنسانيته الخاصّة. وهذا يفترِض رِهاناً مُزدوجاً.

أولاً رهان على وجود مستوى القِيَم الأخلاقية ـ كما يؤكّد سقراط. فإذا لم تكُن هذه القِيَم إلا أوهاماً، وأكاذيبَ، وخداعاً، فسوف تفقد خطوات كهذه كلّ صلاحية. ينبغي أيضاً المُراهنة على إنسانية الخصْم. لنفترِض أنّه يرفض النداء الموجَّه إلى ضميره، ويعُدّ أنّ ذاك الذي اختار أن يضع حياته الخاصة في خطر، لا ينبغي أن يلوم إلا نفسه، وأنّ ليس لهذا أيّ تأثير في ذنْب خصمه، فَسيكون الفِعْل برُمّته ضرباً من العبَث.

لغاندي، من وجهة نظر فلسفية، هذه الخصوصية في بعث الحقيقة الأخلاقية في عالَم وفي عصرٍ كانا قد أباداها، وسعَيا لِنَفْيها نفياً قطعياً. فإدراج هذا البُعد الأخلاقي في علاقات القوّة يُهيّئ، في نظره، تغييراً جذرياً في العالَم. وقد كتب يقول: "بتطبيق الساتياغراها، اكتشفتُ في التظاهرات الأخيرة أن ملاحقة الحقيقة لا تقبل أن يكون العُنف مفروضاً على مُعارِضه، لكنّه ينبغي أن يفطمه الصَّبرُ والتعاطُف عن الخطأ. ومن أجل هذا، ما يبدو حقيقياً في نظر شخص، ينبغي أن يظهر خطأً في نظر الآخر. والصبر يعني ألماً شخصياً. العقيدة تعني باختصار المطالبة بالحقيقة، ليس بتوليد الألم للخصم، بل بتحمُّل الألَم"

لا تتضمّن عظمة الذات هذه أنّ المهاتما على حقٍّ في كلّ شيء. فهو أيضاً يرتكب أخطاء وتجاوزات، وخصوصاً حين يرفض بازدراء مُبالَغ فيه غالباً، الحداثة، والتقدُّم، والصناعة. وطريقته في الحكم بأنّ كلّ ما هو تقني تقريباً ينبغي أن يكون مرفوضاً ـ كما تشهد حملتُه الداعية إلى أن يصنع كلّ هندي لباسَه بنفسه ـ طريقة بالية وواهمة.

من دون الجسَد

ثمّة في الواقع أكثر من شذوذ عند هذا المُعلّم البطولي. المُعلّم المُلقَّب بغاندي *Gandhiji* (ال تدلّ على الاحترام والمودّة، وتُرجِع أحياناً إلى التمجيد)، و*Bapu* ("الأب" في اللغة الغوجاراتية) هو في وقتٍ واحد أسطورة سياسية، ورمز روحي، وإنسان واقعي، ومزيج من الهشاشة والعزم، من العظَمة والغرابة. وفي

سريرته، يظهر غالباً قاسياً وغير مُستقِرّ. ويُمكِن أن نجِد الرّهبة في نقاء هذه النفس العظيمة التي تبدو غير مُتناسبة مع أيّة علاقة حُبّ.

يُبيّن لنا كاتبو سيرته أنّه، في الواقع، إنسانٌ مسكونٌ بضرورة أن يكون شفّافاً (يقول كلّ شيء، وينشر كلّ شيء)، ومهووس بالنظام (يرنُّ الجرَس في معبده ... ستاً وخمسين مرّة في اليوم!)، ومُجرِّبُ ضُروبٍ من الحِمْية الغذائية التي لا حصر لها (وكثيراً ما كان يُغيّرها)، يجذبه باستمرار أولئك الذين يُعانون أكثر مما يجذبه الميسورون، ويحرِص على العناية بمحيطه الذي يصِف من أجله دوماً علاجات بسيطة ذات فعالية بسيطة أيضاً.

يعكِف بانتظام خاصة على عدِّ أخطاء الآخرين كما لو كانت أخطاءه. هل ارتكب بعض أفراد طائفته أخطاء؟ يقول إنّ هذا بسبب رذائله الخاصّة. سيمضي إذاً إلى مُعاقبة نفسه على ما فعلوه مُقتنِعاً أنّ تحسُّنه سينبجس في الآخرين. هذه النفونيّة الأخلاقية - حيث لا نعرف مَن هو المسؤول عن ماذا - تبدو في نظر بعضهم عظيمة وجديرة بالاحترام. وتبدو لي أنّها تقود إلى شمولية الطُّهْر. ونرى غاندي أيضاً يستبسِل بلا هوادة ضدّ الرغبة الجنسية، رغبته الخاصّة وكذلك رغبة الآخرين.

ليس العشق، في نظر رجل كهذا، جزءاً من الرغبة. وطالما خاضت مادلين سلاد Madeline Slade، التي أعاد غاندي تسميتها "ميرا" Mira التجربة الطاهرة والأليمة في آنٍ معاً. أبو هذه الفتاة العظيمة المُكرَّمة هو أميرال الأسطول البريطاني، وشخصية مُهمِة. عاشت في بومباي بين الخامسة عشرة والسابعة عشرة من عمرها، ولم تعرِف من الهند إلا الصالونات الفخمة في الأميرالية، وملاعب التنس في الحديقة العامة. حين عادت إلى بريطانيا، تولّعت ببتهوفن، وأقامت علاقة مستحيلة مع عازف بيانو، وأُعجِبت برومان رولان وانتهت بالكتابة إليه. وبفضله اكتشفت "المسيح الجديد": غاندي...!

وما كادت تُنهي قراءة الكتاب الذي ألّفه رومان رولان عن غاندي، حتى حسمت قرارها: ستذهب للالتحاق به، وتضع نفسها في خدمته، وتتقاسم معه

الحياة البسيطة في الدير. أعلنتْ رسالتُها الأولى إلى المُعلّم هذا القرار مُحدِّدةً أنّها تحتاج إلى سنة كي تُحضِّر نفسها. فأجابها بأنّ هذا الأجل معقول فعلاً، ظناً منه أنّ أمامها الوقت الكفيل بتغيير رأيها.

اتّخذت مادلين أُستاذاً يُعلّمها اللغة الأُردية، وأخرجت سريرها المُريح من غرفتها كي تتعوّد على النوم أرضاً، وتوقّفت عن أكل اللحم. وأخيراً، في 25 تشرين الأوّل/أكتوبر من عام 1925، سافرت على ظهر باخرة إلى بومباي. عاشت عدّة سنوات قُرب غاندي، وغدت واحدةً من شخصيات التاريخ الهندي المعاصر قبل أن تنسحب إلى بادن، في ألمانيا، كي تحلُم ببتهوفن، حبِّها الآخر غير القابل للتحقيق. وهكذا رجعت إلى حياتها السابقة في نهاية شغف، ستاندالئٍ تقريباً، وصف سوذير كاكار Sudhir Kakar ترعرُعه واستحالته في رواية جميلة.

انتهى المهاتما بالكتابة إلى ميرا: "الروح كامل من دون الجسد، وهذا كلّ ما نحتاج إليه". يُمكن أن نجِد طُهْراً كهذا جليلاً، ومثالياً، ورائعاً. ويُمكن أن نجِده ممجوجاً قليلاً، نِصْفَ ساديٍّ، ونصف قاتل، وخصوصاً أنّه عنيف بشكل استثنائي. فكثيرون من الناس الذين يتحدّثون باستمرار عن الحبّ، لا يفهمون منه شيئاً يُذكَر.

ما الذي يجب أن نقرأه أوّلاً لغاندي؟

La Voie de la non-violence (Gallimard, "Folio", 2005)

وماذا بعد؟

Autobiographie ou mes expériences de vérité (PUF, "Quadrige", 2007).

يُمكِن أن يعود قُرّاء الإنكليزية إلى الموقع الممتاز الذي تتوفّر فيه عملياً كتب غاندي، ومقالاته، وخطَبه كلّها، وهي تملأ عشرات آلاف الصفحات. والموقع هو: www.mkgandhi.org.

ماذا نقرأ عن غاندي للمُضيِّ إلى ما هو أبعد؟

Gandhi, athlète de la liberté, de Catherine Clément (Gallimard, "Découvertes", 2008).

Gandhi, de Christine Jordis (Gallimard, 2006).

Gandhi ou l'éveil des humiliés, de Jacques Attali (Fayard, 2007).

☜ مع غاندي، طريق التحرُّر روحي وأخلاقي، والسياسة تمرُّ عبر سماء القِيَم.

☜ مع ألتوسير، الذي تابع أفكار ماركس، الصراع عنيف في الاقتصاد والمجتمع، بل في الأفكار أيضاً.



- **الاسم: لويس ألتوسير**

- **امكنة ولوساط**

المدرسة العُليا للمُعلمّين في شارع أولم، والمثقّفون الشيوعيّون، والعيادات النفسية.

- **9 تواريخ**

1918: ولادته في الجزائر.
1940 ـ 1945: سُجِن في ألمانيا.
1945 ـ 1948: كان طالباً في المدرسة العُليا للمُعلّمين.
1948: انتسب إلى الحزب الشيوعي.
1965: نشر كتاب من أجل ماركس، والكتاب الجماعي قراءة رأس المال.
1969: نشر كتاب لينين والفلسفة.
1974: نشر كتاب مبادئ النقد الذاتي.
1990: مات في باريس.
1992: نُشرت سيرة حياته بعد موته بعنوان المستقبل يدوم طويلاً.

- **مفهومه عن الحقيقة**

الحقيقة في نظر التوسير:
تتكوّن في أثناء "تطبيق نظري"،
تتشكّل خلال إعادة تنظيم المفاهيم،
يُمكِن أن توجد في مجال التاريخ كما في مجال العلوم.

- **جُملة جوهريّة**

"الإيديولوجيا تتهدّد العِلم عند كلّ نقطة يتعثّر فيها".

- **مكانته في الفِكر المُعاصر**

على الرغم من أنّه كان مُفكّراً هامّاً في الستينيات، تضاءل في العقود اللاحقة إلى أدنى مستوى. لكن يبدو أنّه أثار اهتماماً جديداً في السنوات الأخيرة.

الفصل الرابع عشر

حيث يعود ألتوسير وأشباحُه من بين الأموات

إذاً مَن يتذكّر لويس ألتوسير؟ يبدو أنّ النسيان طوى عمل هذا الفيلسوف وفكره، منذ اعتزاله المشهد في العام سنة 1980، ورحيله سنة 1990. ومع ذلك كان، خلال السنوات العشر الممتدّة من عام 1960 إلى 1970، مُفكّراً كبيراً في نظر جيل كاملٍ من المُثقّفين الفرنسيين والأوروبيين، لكن أيضاً الأفارقة أو الأمريكيين اللاتينيين. لا يرتبِط مثل هذا النسيان بالزمن: فنحن نتذكّر جيّداً فلاسفة أقدم منه ـ مثل برغسون أو فيتغنشتاين ـ وإذا بدا أنّ فكر ألتوسير قد تلاشى، فهذا إنّما يعود إلى انهيار الماركسية.

لقد نسينا تقريباً أنّ الماركسية، في قسم كبير من القرن العشرين، لم تكن فقط هيئة عقيدة أو مجموع أدواتٍ ثقافية. بل شكّلت "أُفقاً لا يمكِن تخطّيه" (سارتر)، وقاعدة نظرية، سياسية وجيوسياسية. شكّلت عالَما قائماً بذاته. كما شكّلت خطوة ألتوسير، داخل هذا الكون، لحظة هامة. وهو يستحقّ اليوم أن يُوضّح ـ لأسباب أُخرى غير الاهتمام بكتابة التاريخ.

في الواقع، يعتقد بعض الفلاسفة، بعد غيابٍ طويل، وعلى الرغم من نفي التاريخ، بإمكانية إعادة بناء الماركسية وإيقاظ الحركات الثورية. وبالتالي ليس العكوف على عمل ألتوسير مُجرّد عمل مؤرّخ. بل هو إضاءة نمَطٍ من الفكر يُحاول بعضُهم إحياءَه.

عن الماركسية بوصفها علماً

تمثّلت أصالة لويس ألتوسير في ربط ماركس بالبنيوية. فتسمية "البنيوية" التي انتشرت في الستينيات والسبعينيات، كانت تجمع بطريقة مُفرِطة وتبسيطية مُفكّرين شديدي التبايُن - تحديداً جورج دوميزيل Georges Dumézil، وكلود - ليفي - ستروس، وجاك لاكان، ولويس ألتوسير، ورولان بارت، وميشيل فوكو - من دون أن تصِل إلى توحيدهم في حركة فكر مُشترَك فعلاً. غير أن المنهج البنيوي لا يقلّ عنهم تفرُّداً: فهو يقوم على تمييز وقائع ضبابية (نصوص أو سرديات، ومفاهيم أو أعمال فنيّة أيضاً) ومُخطّطات تنظيمية غير مرئية للوهلة الأولى. ويسعى للتنبُّه إلى الظواهر من خلال لُعبة تحويلات هذه المُخطّطات. وسوف يسعى ألتوسير إلى تطبيق هذه الطريقة على تطوّر تحليلات ماركس.

في المدرسة العليا للمُعلّمين - حيث كان معيداً، أو "تِمْساحاً" caïman كما يُقال في اللغة الخاصة بطلاب هذه المدرسة، مارَس ألتوسير تأثيراً قوياً في الستينيات. ولكونه عضواً في الحزب الشيوعي، جسّد احتجاجاً سريّاً داخلياً في الخطّ الرسمي للحزب، كي يوجِّهه نحو سياسة أكثر ثوريّةً. فقد لامَ السياسة الرسمية الشيوعية على تساهُلها، وغرقها في مفهوماتٍ عفّى عليها الزمن، مفهومات إنسانية ومُلتبِسة تقود إلى سياسات انتهازية وغير فعّالة.

يرى ألتوسر أنّ محاربة هذه الانحرافات، تقتضي "العودة إلى ماركس"، وبيان كيف تكوَّنَ في صميم عمله عِلْمُ تاريخ حقيقي. لأنّ العلم يُكوِّن حقاً نموذج المرجِع في نظر ألتوسير. فكلّ شيء يتأسَّس على عملية تشكيل العِلم، وفق مخطّط استعاره من غاستون باشلار.

درس باشلار، في كتاب تكوين العقل العلمي (1938)، هذا المَعْبَر مما قبل العلم إلى العلم، كي يوضّح تكوُّن الفيزياء الحديثة بوصفها علماً. واجترح بالتحديد مفهوم "القطيعة المعرفية" - طفرة المعرفة التي أدت إلى الانتقال من البحث المُتردّد قبل مرحلة العلم إلى الخطاب العلمي المُتماسِك، المترابط، والمتكوّن بشكل صحيح.

ليست التجربة هي القائدة عند باشلار، بل النظرية. لأنّ بروز المعرفة العلمية قضية مفاهيم بشكل أساسي: إنّها نتيجة تكوينها المتناسب، وعلاقاتها في صميم نظام جديد يسمح بخطاب جديد. وقد طوّر باشلار هذه المفاهيم في موضوع العلوم الصحيحة، والمعارف المتصلة بالطبيعة.

يتجسّد موقف ألتوسير بأنّه نقلها إلى دراسة الثقافة، وتحليل التاريخ والسياسة. لقد بحث عن الإحاطة باللحظة التي يتشكّل فيها عند ماركس "علم تاريخ"، وبالتالي علم سياسة. إذاً ما يهمّ ألتوسير ليس ماركس الأخلاقي، الرجُل الساخط على تشغيل الأطفال، والمُتحمِّس الذي يعترِض على الظلم والآلام التي يتحمّلها البروليتاريون. بل يهمُّه مُفكِّر الحقيقة العلمية، والمعرفة الجديدة، الذي يُحوِّل دراسة الاقتصاد والتاريخ إلى عِلم ثوري.

كان لينين يدعم فكرة أنّ "نظرية ماركس بالغة القوّة لأنّها حقيقية". ويعدُّ ألتوسير بدوره أنّ المساهمة الجوهرية لماركس تتمثّل بتكوينه عِلْمَ التاريخ، أو باقترابه منه على أيّة حال. فعلينا، بقراءة ماركس قراءةً صحيحة، أن نجِد أدوات منهج علمي في السياسة يسمح باتخاذ قرارات فعّالة.

لا آرون ولا سارتر

هكذا يوضِّح ألتوسير بطريقة نموذجية ما كان ريمون آرون Raymond Aron ينتقده في كتابه أفيون المُثقّفين (1955). كلُّ شيءٍ يقوم على القناعة ـ على العقيدة الخاصة في نظر آرون ـ بأنّ المعرفة التاريخية تستطيع أن تصير علماً، وأن تمتلك في مجرى الأحداث قوانينَ بإمكاننا أن نستخلِصها. هنا يقع واحدٌ من الانقسامات الكبرى في ذلك العصر: يُعرِّف بعضهم التاريخ والحقيقة التاريخية فقط بمفردات الاحتمال، والانبثاق، واللامتوقّع، والمصادفة؛ وبعضهم الآخر، على العكس، يعدّ التاريخ سيرورة مُحدّدة بإمكاننا أن نستنبِط الآليات الموضوعية لتطوّرها، الآليات القابلة للدراسة كآليّات الفيزياء والكيمياء.

هدَف منهج ألتوسير هو "العودة إلى ماركس". لقد تفحّصت مختلَفُ

لحظاتِ تطوير النظرية الماركسية هذا الإحياءَ الفلسفيَّ، النقدي والمفهوم. والغاية هي إضاءة اللحظة التي تصير فيها هذه النظريةُ علمية. إذ يُقاوِم ألتوسير بقوّة فكرةَ تصوير ماركس إنسانياً مُدافِعاً عن طبيعة إنسانية عامة. بل يُصِرّ، بالعكس، على العناصر التي تُقرِّب منهج ماركس من البنيوية المضادة للإنسانية في الستينيات. وفي الواقع، تُشكّل السيرورات التاريخية "قضايا من دون مضمون". فالتطوُّرات الإيديولوجية أو العلمية لا ترتهِن بذات الأفراد، بل تجري بطريقة مستقلّة تكاد تكون آلية.

من وجهة النظر هذه، "ماركس ألتوسير" متناقض تماماً مع "ماركس سارتر". بل علينا القول إنهما متناظران بالمقلوب. فالحدث يعتمد، عند سارتر في الواقع، على القرار الحرّ للذوات الفردية، وتتشكّل أحداث التاريخ من خلال تلاقي هذه المسارات الفردية التي لا تُحصى، وتصادُمها، واختلاطها. وعلى العكس، يرى ألتوسير أنّ آليات التاريخ المُحايدة هي التي تقود الأحداث وما الأفعال الفردية إلا تداعيات لها.

تبقى الماركسية في نظر ألتوسير، على الرغم من كلّ شيء، بحثاً ميدانياً. وهو، بطبيعة الحال، يرفض وجهة نظر أولئك الذين يعدّون أنّ الزمن تخطّى عمل ماركس، غير أنّه ينبذ أيضاً العقيدة الشيوعية الرسمية التي تجعل من الماركسية مذهباً ناجزاً وكاملاً، يُمكِن أن نعرِضه ونُطبّقه مباشرة. وباتّخاذ ألتوسير طريقه بين هذين الطرفَين، يعرِّف في فِكر ماركس مراحلَ ومستويات.

يجب، بوجه عام، تمييز ثلاث لحظات: بين 1841 و1843، كان ماركس ما يزال إنسانياً، ومُشبعاً بقراءة فيورباخ. ومنذ عام 1844، بدأ "بإلغاء وعيه الفلسفي"، ودخل في عالمٍ فكري تَسِمُه أيضاً اليوتوبيا، لكنّه سبق أن امتلك تصوُّراً مُسبقاً لمفاهيمه الجديدة. وفي النهاية، خلال السنوات اللاحقة، كلّما تقدّم في كتابة رأس المال، كان يتحدّد بناء علمية الماركسية. وألتوسير يبحث عن إضاءة نقاط القطيعة التي ستعبر بنظرية ماركس نحو علم تاريخ حقيقي.

هذه التحليلات التي كان لها قُراء مُتحمّسون عبر العالَم خلال الستينيات

والسبعينيات، تبدو اليوم بعيدة جداً عن الواقع. فبعد سقوط جدار برلين، واختفاء الكتلة السوفييتية، والتحاق الصين باقتصاد السوق، تبدو فكرة المعقولية النظرية للتاريخ أو ضرورة ثورة جذرية، هي أيضاً، غير قابلة للحياة. فهل هذا مؤقت أم نهائي؟ هذا واحد من أسئلة قرننا الواحد والعشرين، وسبب من أسباب إعادة قراءة ألتوسير. وليس هذا بالسبب الوحيد.

العقل وغير المعقول

ثمّة باعث آخر على إعادة قراءة هذا المُفكِّر الكبير هو السيرورة المتفرّدة التي قادت حياته الشخصية، والتي بقيت حتى تلك الحين سريّة، ثمَّ نُشِرت في أخبار المُنوَّعات الصحفية. كان لويس ألتوسير يُعاني من اضطرابات نفسية. فوراء الفيلسوف، والمُناضل، والمُفكِّر الشيوعي الذي يُصغي إليه المثقّفون، ذاتٌ مُعذّبة تتصارع مع نوبات جنون، ولحظات من الاكتئاب الشديد والهلوسة. فقد خنق زوجته هيلين في عام 1980، بتاريخ 16 تشرين الثاني/نوفمبر، عند الفجر. فعَمِل تلامذته وأصدقاؤه على الإقرار بجنونه، وعلى ألّا يُعدّ مسؤولاً. فأثارت القضية جدلاً كثيراً. إذ رأى بعضهم أنّ العدالة تركت مُجرماً يهرب نتيجة تعاطفها مع مثقّف مشهور.

عاش لويس ألتوسير آخر عشر سنوات من حياته حرّاً لكنْ مُتستّراً، في نوع من المنفى الداخلي، والانزواء الصامت. وبغية الخروج من هذا الصمت، ألّف كتاب المستقبل يدوم طويلاً، وهو سيرته الذاتية. وقد اكتشفنا عند صدوره، بعد موته، وجهاً آخر للويس ألتوسير، وجهاً يُثير سؤال العلاقات الغريبة التي يُمكن أن تقوم بين العقل والجنون.

وفي الواقع فإنّ اللامعقول ينتمي إلى تكوُّنِ الكائن البشري. فكلٌّ منّا يسلك طريق حياته زمناً طويلاً، وأحياناً بألم، كي يهرب من هيمنة العنف الجنوني، وكي يغدو قادراً على الشروع في الكلام. لاحقاً، تختفي هذه المعارك من ذاكراتنا. لكننا جميعاً، بمعنى من المعاني، مُحارِبون قُدماء في هذه المعركة ضدّ الجنون. نحمِل نُدوبَها من دون أن ندري. أحياناً تنفتح هذه الجروح القديمة، فُجاءةً،

كإحياء تنكاراتٍ بكماء. وأمّا أولئك الذين لا يخرجون منها فنُسمّيهم بالمجانين.

يبدو، بطبيعة الحال، أن الفلاسفة وجدوا المخرَج المُناسِب. فحيث إنّهم جنود العقل، وأبطال النور، يعبرون لأنّهم تخطّوا الظلّمات، والفوضى، والهاوية، وانتصروا على الاضطراب الحيواني، وأفضوا إلى سلامٍ كلام يتبع الأصول، وفكر يُراعي النظام القائم. نتمنى أن نُصدِّق هذا. لأننا نقبل بسهولة إمكانية اقتراب فنّان، وموسيقي، وشاعر من الجنون أو من النوبان فيه. لكنّ من الأصعب علينا تخيلُ أن تُلِمَّ بفيلسوف أحوالٌ من غيابِ الوعي والعودة إلى الطفولة.

ها هو من دون شكّ أكثر ما تنطوي عليه نصوص السيرة الذاتية للويس من المُقلِق، وبالتالي من الأكثر أهمية: فهي تقود القارئ إلى أن يأخذ بعين الاعتبار الرابط بين مؤلَّف نظري والتطوُّر النفسي لمؤلِّفه. الفيلسوف نفسه يطرح السؤال، الغريب والعصيّ على الحلّ، عن تضافُر التفكير الفلسفي وتاريخ الانفعالات.

يؤكّد في كتابه المستقبل يدوم طويلاً، "صدمةَ سيرته الذاتية"، أي إرادةَ الاقتصار على سرد قصّته النفسية. تبغي حبكةُ شرْحِه أنْ يجعل كلٌّ من الأب الغائب أو البعيد، والأم "الشهيدة" - التي تُحِبّ في لويس، ابنِها الحيّ، لويسَ الآخَر، الميت، الذي كان يجب أن يكون زوجها - من هذا الطفل الذي يحتلُّ مكان ميت، "شخصاً على حِدة" typapart(*).

لكنْ لماذا هو فيلسوف؟ فأنْ يكون فيلسوفاً، كما يقول، قد يستجيب لرغبته في أن يكون روحاً خالصة. وأن يكون فيلسوفاً ماركسياً يؤكّد رغبته الخاصّة في أن يكون جسَداً مستقلاً، في اتصال مع "الواقع" العاري. وأن يصير مُنظّراً في قطيعة مع الأرثونوكسية الستالينية، يُرضي حلُمَه في تحويل العالَم وهو يُقيم في العُزلة والتجريد، كما يُشبِع حاجته إلى أن يرضخ للسلطة الأبوية ويتحدّاها.

ينطبِق وضع ألتوسير في الحياة الثقافية والسياسية لعصره انطباقاً عامّاً

(*) يستحدث المؤلّف كلِمة منحوتة من عبارة Type à part للدلالة على خصوصية الطفل الذي يحلم به الأب والأمّ - المترجم.

على هذا المُخطّط: وحيد ومؤثّر، ومعزول في المدرسة العُليا للمُعلّمين، كديكارت في مِعطَفه أو فيتغنشتاين في كوخه في النرويج، فهو في آنٍ معاً داخل الحزب وخارجه، مُبرهناً عن بُعد على علم الظروف التي يعزوها هو نفسه إلى مِحَن تاريخه الطفولي. فتصوُّره عن التاريخ بوصفه "قضية لا موضوع لها ولا نهاية"، وتحليله "لأجهزة الدولة الإيديولوجية" (العائلة، والمدرسة، إلخ)، ومُعاداته النظرية للإنسانية كشرط، في رأيه، للإنسانية الواقعية، يُمكِن أن تتناغم مع مظهر بُناه النفسية. قد يقترب استيهامه الأساسي للاختفاء في الاسم المُستعار من مضمون عمله كما من "الصمت والموت المكتوم"(*) حيث حبَسه موته.

إذاً تُشكل قصص التوسير واحدة من أندر الفُرَص التي يتساءل فيها فيلسوف بصراحة عن الرابط الذي توجِده بناءاتُه العقلانية والرهانات الغامضة، لهذا المشهد الآخر الذي يفوت تحكّمه الواعي. إنّها، في تاريخ الفكر اللاحق لفرويد، واحدة من المرّات النادرة التي عولِجت فيها هذه المشكلة بحدّة. لكنّ النتيجة أجمل من أن تكون مُقنِعة. ويبدو الأمر كما لو أننا غير قادرين على الإمساك بالخيوط كلّها معاً. فاللغز لا يزال قائماً في الواقع.

رُبّما اللُغز هو، في نهاية المطاف، الذي يفتِن ويستوقِف. أمام هذه الحياة المضطربة، المُنبثِقة فجأة من الظلّ الذي أبقاه فيه العمل والمؤسّسة، يتكوّن لدينا شعور بأن الواقعي غالباً ما يُولِّد الانطباعَ بعدم الوصول إلى الفهم، ودوام رؤية اختفاء جانب من الأشياء، والاستغراق المستمِرّ في تأمُّلِ هذه الغرابة، ببساطة لأنّ... "الأمر هكذا" ـ كما كان يقول هيغل الشاب أمام جبال الألب في بيرن.

تنطلق الفلسفة دوماً من هنا: تبدأ مع هذا الاندهاش، وتسعى للهروب من طابعها غير المفهوم. وحالة التوسير تُعيدنا إليها: كلّما ازدادت معرفتنا بالفلسفة، تناقَص وضوح رؤيتنا داخلها. فبين الفلسفة والجنون، تتلاشى الحدود تلاشياً يبعث على القلَق البالغ.

(*) la mort publique: أي الموت المكتوم عن الناس الذي يُوازي تخفّيه في اسمٍ مُستعار ـ المترجم.

الرغبة في الثورة

بمعزل عن حالة الإنسان ألتوسير، يبدو أنّ الفكر المُستوحى من الماركسية، ومن الثورية، يشهد، بعد فترة من الكسوف، تجدُّداً قوياً. فهذا الإحياء إنّما يتتابع بوجهٍ خاص عند مُفكّرين فرنسيِّين. فطالما عُدّ الفرنسيون، في التاريخ الأوروبي، مُفكّرين سياسيِّين. وقد وضعهم الزلزال الهائل عام 1789 في قلب التاريخ الحديث. وشَهِد لهم القرن التاسع عشر أكثر من مرّة أنّهم مبدعون أبطال، ومتمرّدون جَسورون، ينطلِقون لاقتحام السماء.

كثيراً ما انتفض هذا الشعب بدءاً من "الأيام الثلاثة المجيدة" وصولاً إلى كومونة باريس، من دون أن ننسى ثورة 1848. أمّا ماركس وأنجلز ولينين، فكانت لهم أسبابهم في أن يعدّوا المُفكّرين الفرنسيِّين معالِمَ للأحداث الكبرى اللاحقة، حتى لو كانوا مُغامِرين إلى هذا الحدّ أو ذاك.

لقد اختلف الموقف، في نهاية القرن العشرين، اختلافاً تاماً. إذ أكّد التاريخ أن "بناء إنسانٍ جديد" و"كسر تاريخ العالَم إلى نصفين" ليسا مشروعَين خياليَّين مُمتِعَين، قادرَين على تحريك طاقات حماسية، بل هما فكرتانِ قاتِلتان. وليس قيام الثورة البروليتارية المستمرّة أو الثقافية أو عدم قيامها، مستحيل التحقيق وحسب، بل هو وخيم العواقب. ولا بُدّ من البدء باليأس منها يأساً كاملاً لخوض غمار الصراعات التي يجِب خوضُها ـ من معارك محلية، وجزئية، قد تبدو سخيفة وخرقاء بالمقارنة مع الانقلاب الكبير الذي يُفترَض أن يُغيِّر كلّ شيء. لكنّها صراعات تمتلك مزيّة الوجود المتواضعة.

بعد سنوات طويلة جمهورية ونيابية تافهة، شرعت فرنسا، هنا وهناك، تحلُم من جديد بالانقلاب الأخير. وبدأنا نرى انبعاث الاقتراع الاحتجاجي وتعاظُمَه لصالح منظّمات اليسار المُتطرِّف، والخطابات المُعادية للرأسمالية، المُتفاوتة جداً في مُعاداة العولمة أو مُناصرة البيئة. "لا" للدستور الأوروبي، وأحداث فوضى في الضواحي، وتعبئة، ومُظاهرات مُتكرّرة تُقرِّب تيارات متنافرة. بينها انقسامات عميقة ـ في مجال كفاح النساء، والمِثْلية، والإرث الجمهوري. كانت النقطة

المشتركة الأساسية، من دون شكّ، هي الموقف من المذهب الإسلامي، فبعضهم يدعمه، وبعضهم يُحاربه، وعلى هذا النحو عرَّف الجانبانِ ثقافتَين سياسيّتَين مُتميّزتَين.

لم تَعُد من وحدة عند المُنظّرين، باستثناء الإرادة المشتركة في التفكير بالعالَم الراهن بغية قلبه بفعالية أكبر. دانييل بنسعيد Daniel Bensaïd، وأنطونيو نغري Antonio Negri، وآلان باديو Alain Badiou، وإيتيين باليبار Étienne Balibar، وجاك رانسيير Jacques Rancière وسلافوي جيجك Slavoj Žižek يختلِفون في تأويل التاريخ الحديث، وبناء أوروبا أو في معنى الديمقراطية. غير أنَّ برنامجهم المشترك هو الانتهاء من العالم القائم، واستبداله بعالَم آخر مُختلِف اختلافاً جذرياً.

يمكننا أن نتساءل عن انبعاث هذه الأصولية. فهل نحلُم من جديد بثورة يكتنفها الوضوح كما سيُعبِّر عنها أنصارُها أو بثورة خبط عشواء؟ ثورة تدفع إليها الرغبةُ في الحياة أو تأثيرُ دافع الموت؟ هَمُّ التحرُّر أو طعم العدَم؟ هذا هو التقسيم الفِئَويّ كما يقول وكلاء الإعلانات.

ما الذي يجب أن نقراه أوّلاً لألتوسير؟

Pour Marx (La Découverte, 2006).

وماذا بعد؟

L'avenir dure longtemps (Stock, 2007).

ماذا نقرأ عن ألتوسير للمُضيّ إلى ما هو أبعد؟

Louis Althusser, t. I: 1918-1945, t. II: 1945-1956, de Yann Moulier-Boutang (Le Livre de poche, 2002).

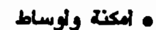
Louis Althusser, lecteur de Marx, de Jean-Claude Bourdin (PUF, 2008).

☜ مع ألتوسير، ينصبّ الاهتمام على المُضِيّ من ماركس إلى عِلم التاريخ.

☜ مع ليفي - ستروس، تتأكّد إرادة تكوين التفكير العلمي، بينما يبقى التاريخ خارجاً.



- الاسم: كلود ليفي ــ ستروس



- أمكنة وأوساط

الدائرة السادسة عشرة في باريس، والغابات الاستوائية في ماتو غروسو، ونيويورك خلال الحرب العالمية الثانية هي بعض الأماكن التي تكوّن فيها مسار أحد أعظم مؤلّفات القرن العشرين.

- 12 تاريخاً

1908: ولادته في بروكسل، وسط عائلة من الفنّانين.
1931: حصل على شهادة الأستاذية في الفلسفة.
1938: قام بعدّة مهمات في الأمازون.
1941: طُرِد من التعليم بناء على القوانين المُعادية لليهود التي سنّتها حكومة فيشي، ونُفِي إلى نيويورك.
1948: نشر كتاب البُنى الأولى للقرابة.
1951: نشر كتاب عِرق وتاريخ.
1955: نشر كتاب المداران الحزينان.
1959: انتُخِب في الكوليج دو فرانس.
1962: نشر كتاب الفكر البرّي.
1993: نشر كتاب النظر والاستماع والقراءة.
2008: أُقيم معرض وحفلات تكريم عديدة بمناسبة عيد ميلاده المئة.
2009: مات في باريس بتاريخ 30 تشرين الأول/أكتوبر.

- مفهومه عن الحقيقة

الحقيقة في نظر ستروس:
ليست مُعطاة مباشرة أبداً،
تكمن في البُنى التي تشرح التحوُّلات،
يُعاد تكوينها من خلال عمل منهجي مُقارِن.

- جُملة جوهريّة:

"كلّ تقدُّم يُعطي املاً جديداً مُعلّقاً بحلّ صعوبة جديدة، ولكنّ ملفّها لا يُغلَق أبداً".

- مكانته في الفِكر المُعاصر

مكانته أساسية؛ لأنّ عمله لا يقتصر على تجديد حاسم للبحوث الإناسية (الأنثروبولوجية)، لكنّه يفتح منظومات عديدة للأفكار الفلسفية حول طريقة اشتغال العقل، والتنوُّع البشري، وعلاقات البشر بالطبيعة، وعلاقاتهم فيما بينهم.

الفصل الخامس عشر

حيث يُفجِّر كلود ليفي ـ ستروس فكرة الحقيقة الإنسانية الواحدة

كفَّ كلود ليفي ـ ستروس عن الإيمان بالتقدُّم كما كان مُتخيَّلاً في القرن التاسع عشر. لأنَّ ثمَّة في نظره تعدّدية معايير الحكم على المجتمعات البشرية ونجاحاتها. وخطؤنا أننا أردنا تطبيق معايير الغرب العلمي والصناعي على العالَم أجمع. بينما ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا عدّة أنماط من المعايير، وعدّة مشروعات بشرية ـ ليس بعضها بالقياس إلى الآخر أكثر أو أقلّ شرعية.

ما يُوضِّح إناسَته هي الانزياحات، والاختلافات غير القابلة للاختزال التي تجعل العالَم مُتعدِّداً. إذ لا وجود لحقيقة واحدة عن الإنساني. هذا هو من دون شكّ الدرس الأساسي الذي يبدو متواضعاً، لكنّ فائدته كبيرة في تحرير الفكر من أيِّ نموذج مُهيمِن.

قلَب كلود ليفي ـ ستروس الخرائط الذهنية عابراً التخصُّصات وكأنّ شيئاً لم يكُن. فقد قَدِم من مجال الفلسفة، وانتقل إلى مجال علماء الإناسة، لكنّه استعار أدواته من عُلماء اللغة. هو ابن أوروبا، غير أنّه جنى أوّل ثِمار عمله في البرازيل، واجترح منهجه في الولايات المتّحدة. ولم يقبل أبداً أن تُعيقه الحدود الجغرافية ولا حدودُ المعارف.

كان يكره كثيراً غطرسةَ أولئك الذين يعتقدون أنهم مُتحضِّرون ويُعلِنون أنّ الآخرين غير مُتحضّرين أو أقلّ منهم تحضُّراً. فتخصُّصه، في نظر عالِم الإناسة،

تخصُّص إنساني: "يُعلِن، وهو يبحث عن إلهامه وسط المجتمعات الأكثر بساطة، التي بقيت زمناً طويلاً موضوع ازدراء، أن لا شيء إنسانياً يُمكِن أن يكون غريباً عن الإنسان". لكنّ هذه الإنسانية لم تعُد إنسانية الإغريق والرومان، ولا إنسانية عصر النهضة والغرب. بل هي "إنسانية ديمقراطية تتخطّى الإنسانيات التي سبقتْها: أُوجِدَت لأصحاب الامتيازات، انطلاقاً من حضارات ذات امتيازات". هذه النظرة المنفتحة، المُتعدِّدة الأقطاب، تشمل الطبيعة أيضاً. ولِكون علم الإناسة عابراً للتخصُّصات، وبيئياً، وانقلابياً، وبارعاً "فهي تدعو إلى مصالحة الإنسان والطبيعة ضمن إنسانية شاملة". هذه هي الكيفية التي بموجبها غيَّر هذا المُفكّر طرائق التفكير بالإنساني.

غيَّر ذلك بصبر ومنهج. لأنّه عرف كيف يُحوِّل تمرُّده الذهني إلى عملٍ عميق تحفِزه إرادته في إدراك أن لا شيء يُوهِن عزيمته. هذه الرغبة في المعرفة هي التي جعلته يترك الفلسفة بمفارقة. فقد وجد، وهو المُتخرِّج في المدرسة العليا للمُعلِّمين، والحاصل على شهادة الأُستاذيّة، والأستاذ الشاب في ثانوية مون ـ دو ـ مارسان، أنّ الفلسفة لا تُقدِّم شيئاً إيجابياً يُرضيه باستمرار. لذا فضَّل المناهج الدقيقة على البحوث، وتوجَّه نحو الفِكْرِ العِلْمي.

لا وجودَ لشعبٍ طفل

لكنّ هذا العمل البارع يقوم على عالَم البشر. العالم الذي نعيش فيه حيث نخضع جميعاً لقيودٍ تربوية، وقواعد قرابة ولُغة، وطبخ أو بناء قصص. وقد كشف كلود ليفي ـ ستروس من هذه المعايير والرموز، ملامحَ لم تكُن ملحوظة قبله. أمّا ما كشفه ـ بنظرة ثاقبة فاقت نظرة الفلاسفة ـ فهي حقائق الإنساني. بهذا المعنى، أغنى التفكير في منظورات جديدة عن قوانين العقل، بتأكيده تحديداً كيف يتطابق استخدام العقل في ثقافات غير مُتشابهة.

ذلك أنّ الفكر المُسمّى "بريّاً" لا يقِلّ براعةً، وتطوّراً، وذكاءً عن الفكر العلمي. وهذه واحدة من النتائج الكبرى لهذه الورشة الواسعة. فقد اختفت أسطورة "البدائيين" التي اختلقتها نظرة الغُزاة. وانتهت الذهنية الفظة، غير

المنطقية، والمُضحِكة التي كانت عجرفة "المتحضّرين" تخصُّ بها الشعوب التي لا تعرف الكتابة. وهذا أيضاً درس بالقياس إلى الفلسفة: لا يوجد شعب طفل، ولن تصير البشرية بمجموعها راشدة(*).

كذلك ندِين لليفي ـ ستروس بتجديده مُقاربة العلاقات بين المحسوس والمُجرَّد: إذ لم تَعُد سلّة، وقناع، وقِلادة، في نظره، أشياء صامتة لا معنى لها. فما إن نُقارِن هذه الأشياء بأُخرى، ونُدرِجها في مجموع، ونوضّحها من خلال لُعبة التشابُهات والاختلافات، ونربطها بالقصص التي نحكيها في موضوعها، حتى تشرع في النُّطق. تكشِف عن أنّها واعدةٌ بالمعنى. وأنّها عناصر من خطابات، وإشعاعات ذكاء، وليست مادّةً جامدة. وبالتالي لا يُعاد العمل على القطيعة القديمة بين المحسوس والمعقول ـ بين عالَم الأشياء وعالَم الأفكار ـ ولا يُطعَن فيها وحسب، بل، بمعنى ما، يتمّ تجنُّبها. على الرغم من أنها كانت، منذ أفلاطون، محوراً مؤسِّساً للفلسفة الغربية. إنّ تأثير ليفي ـ ستروس حاسِم هنا أيضاً.

وخاصة أنّ الخط القديم الفاصل بين المعقول والمحسوس يُعيد رسم الحدود بين العلوم والفنون: من جهة أفكار وبراهين، ومن الجهة الأخرى إحساسات ومشاعر. وقد انتهى ليفي ستروس بتغيير المُقاربة الإبداعية في العمق حين عدّل هذا الانقسام. لا شكَّ في أنّ مساهمته في علم الجمال، من وجهة النظر هذه، لم تكُن بعدُ قد قُدِّرت بقيمتها الحقيقية. ومع ذلك، مساره بأكمله استخدم هذا الانقسام بين الحدود.

ذلك أنّ رجُل العِلم هذا فنّان، وهذا العالِم كاتب، وهذا المُفكِّر صاحِب أسلوب لا يتكوّن في لحظتَين مُختلفتَين، تعكِسان نشاطين مُنفصلَين أو وجهَين. بل هما على العكس انعكاس حركة واحدة هي ذاتها، وخطوة واحدة يمزِج بوساطتها، في عمليات تنسيق متفرِّدة، مُربِكة أحياناً، الوضوح التقليدي للغة، وجِدّة التحليلات، وصرامة البراهين، وقوّة الاستعارات.

(*) المقصود من العبارة أنه ليس هناك سِنُّ طفولة وسِنُّ رُشد للبشرية كي يكون هناك شعب طفل وشعب راشد يفرِض معاييره عليه ـ المترجم.

عالِم داخِل العصر

كتب ليفي - ستروس في بداية الفصل الخامس من المداران الحزينان: "قُرِّرت مهنتي يوم أحد، من خريف عام 1934 الساعة التاسعة صباحاً، خلال اتصال هاتفي"، كان الرجل على الطرف الآخر من الخطّ: سيلستان بوغليه Célestin Bouglé مدير المدرسة العُليا للمُعلِّمين، ولم يُعِرْه ليفي - ستروس إلا "قليلاً من اللُّطف المُتحفِّظ". لكنَّ هذا لم يمنعه من أن يقترح عليه أن يصير أستاذ علم اجتماع في سان باولو. "كان التفكير الفلسفي يُبدِّد طاقتي عبَثاً".

حينئذٍ بدأَتِ المغامرة حقاً. المغامرة الجسدية أولاً. لأنّ عالِم الإناسة الفتى، برفقة زوجته الأولى دينا دريفوس - وهي أيضاً فيلسوفة وعالِمة إناسة - قاد خارج أوقات الدروس، عدّة بعثات في الأمازون، ورحلة علمية هامة في ولاية ماتو غروسو. إنّه زمن المشي الذي لا ينتهي إلى جانب البغال والعرَبات التي تجرّها الثيران وسط الحرارة النديّة والحشرات. إنّه أيضاً زمن المغامرة الجسدية، وعدَم امتلاك الذات، والتحوُّل إلى إنسان آخر. ليس إذاً من باب المُصادفة أن ليفي - ستروس، قليل المَيْل إلى فيض الروحانية، سوف يتحدّث لاحقاً عن ضرورة "اهتداء" عالِم الإناسة. فمراقبة الآخر تتضمّن الابتعاد عن مركز الذات.

جمع كلود ليفي - ستروس أثناء سنوات العمل الميداني - وحدَها خلال مساره كلّه - المُدوّنات، وعمليات الرصد، والملاحظات من كلّ نوع. ومع ذلك، لم يكن يعرِف بعدُ بأيّ شيء يُفكِّر من بين كلّ ما يرى أو يُسجِّل. بالتأكيد، كان يعرف سلَفاً أنّ "حقيقة موقف لا تكمن في ملاحظته اليومية له". ومع ذلك كانت ما تزال تنقصه بعض الأدوات الأساسية. وسوف يكتشفها في نيويورك إبّانَ سنواتِ الحرب.

ولمّا طُرِد من التعليم وفق قانون مُعادٍ لليهود سنّته حكومة فيشي، ترك فرنسا سنة 1941 كي يلجأ إلى نيويورك، والتحق بفرنسا الحرّة سنة 1942 وصار مُذيعاً في مكتب استعلامات الحرب. كان طلاّبُه يُنادونَه كلود ل. ستروس.

إذ الـ حُّوا في نُصحه بعدم استخدام اسمه كاملاً كي يتجنّب المُجانسة اللفظية مع ماركة الجينز ـ الأزرق(*).

كانت هذه السنوات النيويوركية حاسمة. إذ التقى خلالها آندريه بروتون الذي تعرَّف عليه على ظهر الباخرة المُنطلِقة من مرسيليا إلى الولايات المتحدة، وتعرَّف أيضاً على مارسيل دوشان، وماكس أرنست. واكتشف خصوصاً المنهج البنيوي وبدأ يُدرِك أنّ بإمكانه تغيير حقل دراسة عِلم الإناسة. ورومان جاكبسون هو الذي قاده صوب مبادئ علم الأصوات البنيوية، الذي أخذه هو نفسه عن مُعلّمه "الأمير تروبتسكوي" Prince Troubetzkoy كما كان يقول جاكبسون دوماً. وسوف يقول ليفي ـ ستروس "كان هذا، في نظري، إشراقاً".

المنهج البنيوي

من الضروري، كي نُدرك أهمية هذا المنهج، التذكير بما يعنيه مفهوم "البنية" في هذا السياق. فقد استُخدِم منذ القديم في هندسة العمارة لوصف هياكل الأبنية وتنظيمها. ومن ثَمّ أتت الفكرة العادية لتبادُل التأثير بين عناصر متعدّدة ـ التي يمكن، من جهةٍ أُخرى، أن تُوزَّع ويُعاد ربطها، وترتيبها هرمياً بطرائق متنوّعة. بهذا المعنى كنّا نتحدّث عن "البُنى الاجتماعية"، قبل المنهج البنيوي والبنيوية.

وبغية فهم مبادئ البنيوية، ينبغي التذكير بكيفية بيان تروبتسكوي، مؤسِّس الدراسة البنيوية لأصوات اللغة (الوحدات الصوتية الصُّغرى) أنّ هذه الأصوات لا بُدَّ من أن تُدرَس معاً، بوصفها منظومة، ولا تُدرَس صوتاً صوتاً. فالصوت في ذاته، مأخوذاً بمُفرده، مجرّد من أي معنى (صوت "د" أو "ت" لا يعني شيئاً).

تعمل أصوات اللغة بوصفها عناصرَ تبايُنٍ مُتبادَل: صوت الـ "د" لا يختلِط بصوت الـ "ت"، والعكس صحيح. في هذه المنظومة، بعض الاختلافات وحدها هي المُناسِبة. مثلاً، لا يُمكِن أن يخلِط الفرنسي بين كلِمة "dette"

(*) المُجانسة بين اسم Lévy و Lévi's Blue-jeans ـ المترجم

(نَيْن)، وكلِمة "dot" (مَهْر). ولكن إذا لفظنا الكلمة الأولى "ديتو" dét، و"دايت" dèt أو "ديت" daîte، فلا يتغير المعنى. وبالمقابل، قد تُميِّز بعض هذه الاختلافات، في لُغات أُخرى غير الفرنسية، مُفرداتٍ مُعيّنة.

الاكتشاف هو أنّ بالإمكان بناء منظومة لتصنيف أصوات لغة معيّنة، والوحدات الصوتية التي تستخدمها، بتخفيض عدد مبادئ التنظيم إلى تنسيق بعض الملامح الصوتية (صوامت سنيّة، حلقية، إلخ). ها هو إذاً بشكلٍ عام ما ترتكز عليه البنية: إنّها نموذج مبني قياسياً ليأخذ في الحسبان التنظيم الكامن وراء الظواهر المرئية، بينما يبقى هذا التنظيم الذي يُمارِس تأثيره بالفعل، غيرَ مرئي.

كلّ إنسان يتكلّم لُغتَه الأمّ، ويستعمِل بشكل مناسب منظومة اختلافات الأصوات الخاصة بهذه اللغة من دون وعي. وما فهِمَه كلود ليفي - ستروس من عِلم الصوت البنيوي هو أنّ من المُمكِن، في مجال علوم الإنسان، تصوُّر نموذج تجريدي مُنطبِق تماماً على الواقع، ويسمح بإضاءة تنوُّعه وعلاقاته، على الرغم من أنّ هذا النموذج لا يظهر مُباشرةً أبداً في مجال الملاحظة، ولا في وعي الأفراد.

كانت العلوم الصحيحة مُعتادة في الواقع. وهكذا، أخذ التصنيف الدوري للعناصر في الحسبان الاختلافات بين التركيبات الذريّة، بينما لا أحد يراها في طبيعتها. ولم يُدرِكْ أيُّ عالِم وجودَها قبل اكتشافها. من الآن وصاعداً، لم تَعُد العلوم الصحيحة وحيدةً في هذا التوجُّه نحو بناء نموذج يجعل المحسوس معقولاً. ويبدو أنّ مجال القضايا الإنسانية بدأ يصير، بفضل المنهج البنيوي، قابلاً للنمذجة. هذه هي قناعة كلود ليفي - ستروس.

من العِلم إلى الأدب

لا شكّ في أنّ الفترة الواقعة بين 1945 و1955، هي الأكثر تعقيداً من سنوات التعلُّم هذه. على الجانب العلمي، كانت الأسس موضوعة، والأدوات الأولى مُكتسَبة. وفي المشهد العام، أدى كتاب عِرق وتاريخ، المنشور سنة 1952، إلى تسليط الضوء عليه من خلال نقده للفوقية الغربية. وبقي عليه أن يُجرِّب لُعبة الأدب، وهي قصّة تَفاقُم حالته. فعندما دشّن جان مالوري، في دار بلون سلسلة

"أرض بشرية"، اقترح عليه أن يحكي قصّة أسفاره قبل الحرب، فقَبِل ليفي ستروس وكتب خلال أربعة أشهر رائعة فنيّة شهِدت فيما بعد نجاحاً واسعاً وعنوانها المداران الحزينان.

إنّه مبحث متوهّج، وغير قابل للتصنيف، وباهر لا يتلاشى سحرُه ويترك القارئ مفتوناً. كانت مبيعات هذا الكتاب استثنائية، وقد عرّف الجمهور العريض باسم كلود ـ ليفي ـ ستروس. يصِف النص، في الظاهر، ولادةَ ميله إلى علم الإناسة، وثلاثةَ أسفار: أوّلاً إلى البرازيل حيث قبائل البورورو (1935 ـ 1936)، ثمّ إلى منطقة النمبيكوارا (1938)، ثمّ إلى الهند والباكستان (1950). بدأت يوميات السفر هذه بجملة صارت مشهورة منذئذٍ: "أكره الأسفار والمُكتشِفين"، ثمّ تتابعت في سلسلة من التأمّلات حول المعرفة، وكوارث كوكب الأرض، وتدمير التنوُّع البشري. فقد كان همّ البيئة يُساوِر ليفي ـ ستروس قبل أن تترسّخ الكلِمة في الواقع الراهن.

وحيث إنّ هذا المؤلَّف الغريب ليس بالكتاب العلمي الحقّ، ولا بالفلسفي البحت، ولا مُجرّد كتاب أدبي وحسب، لكنّه، ذلك كلّه في وقتٍ واحد، فهو يُركِّز قبل كلّ شيء على الشعور بالامتعاض من الحداثة. يأتي في المحلِّ الأوّل من تفكيره موتُ النُّدرة والتنوُّع، ونهاية هذه الأسفار التي كانت موجودة قديماً، خلال الزمن الذي وُجِدَ فيه "آخرون". لكنْ تمتدّ على هذا النسيج أفكار كثيرة، وملاحظات أو مُلخّصات إلى حدٍّ يَصعُب معه تصنيف كتاب المداران الحزينان ضمن أجناس مُعتادة. فهل هو "سيرة ذاتية ثقافية؟" أم فكرة عن معرفة علماء الإناسة، عن كثافتها الغريبة وطموحها العبثي؟ أم ترفيه بارع بتنوّع العوالِم البشرية، وكرامة البشر المتساوية، لكن عدم تساوي قوّة تدميرهم؟ أم إدانة لكفايتنا؟ أم إثبات لإخفاق الحضارة؟

ابتدع ليفي ـ ستروس، بتنسيق هذه الأبعاد كافّةً، "شيئاً مُفكِّراً غير معروف"(*)، يسنده باستمرار أسلوب باهر، جافّ ووافٍ بالتناوُب، رصين

(2) في هذه العبارة Objet Pensant Non Identifié "OPNI" قياس على عبارة "جسم طائر غير معروف" Objet Volant Non Identifié "OVNI" ـ المترجم.

وفائض، نزِق ومُتّسِع. كيف نُعبِّر مثلاً عن أنّ قرية البورورو، تُقيم مع الأجساد، بأوراق الأشجار المعقودة والمجدولة، علاقات أخرى مُختلِفة عن العلاقات التي تُقيمها مُدننا؟ "يبدو عُرْيُ السكّان محمياً بالمخمل المُعْشِب للحواف وكفوف سعُف النخيل: فهم ينزلقون خارِج مساكنهم كأنّهم يخلعون جلباب نعامة هائل".

لم يكُن مُدهِشاً أننا رأينا، في تلك السنة، لجنة تحكيم جائزة غونكور تنشر بياناً يُعبِّر عن أسفها لعدم استطاعتها منح الجائزة لبحث... ومع أنّ ليفي ستروس لم يحصل على الجائزة، لم يفقد بريقُه. فقد تحدّث عن أحلام عظَمة فرنسا، وعن عناد مجتمعنا في عدَم فهم وقائع العالَم التي تُحيط به. وشخّص انحدار عالَم البشر، والإلغاء المُتسارِع لأشكال التنوُّع، والهاوية المؤدّية إلى اللاتمايُز، وأدان التدمير المُستفحِل للتوازُن الطبيعي من خلال الجشع الأخرق لنوع لا يعقِل إلا قليلاً. ذلك كلّه يبقى، بعد خمسين عامّاً ونيِّف، حديثاً أكثر ممّا كان في عصره.

يظلّ هذا الكلاسيكي المُعاصر، على الرغم من كلّ شيء، مجهولاً مشهوراً. إذ ترِد صفحاتٌ من كتابه المدارات الحزينان في عدد لا يُحصى من كتب الفلسفة والأدب. بل غدَت بعض الفقرات، كفقرة "درس الكتابة" مقاطع من مُختاراتٍ أدبية. ومع ذلك، نُسيَت المقاطع الأكثر جِدّة وبالتحديد هذه الملاحظة في الصفحات الأخيرة: "بدأ الكون من دون الإنسان، وسوف ينتهي من دونه". هنا يرسم ليفي ـ ستروس معالِم واحدٍ من أكثر التصوُّرات المُحبِطة عن العالَم. ومع هذا يرفض أن يتّخِذ موقفاً عدمياً كاملاً.

بعد نشر المدارات الحزينان (1958)، وهو مجموعة من الدراسات التي تؤكِّد سِعةَ عِلْمه، انتُخِب في الكوليج دو فرانس. ومن ثمّ تابع بلا انقطاع طريقه الخاصّة. فقد انفتح أمامه وقت العمل الذي تخلّلته مؤلّفاتٌ ضخمة (المُجلّدات الأربعة التي يُكوّنها كتاب أسطوريات، والكتب الثلاثة التي تُكمِله)، وعمل يومي في مُختبَر علم الإناسة الاجتماعي الذي أسَّسه سنة 1960، وإدارة مجلّة الإنسان، التي أسَّسها في السنة اللاحقة، وانتخابه في الأكاديمية الفرنسية سنة 1973.

أيّة دروس

يتّصل الدرس الأول في هذا المؤلّف بالمنهج: إذ لا يوجد أبداً أيُّ عنصرٍ يُمكِن أن يكون مفهوماً بمُفرده. يصِح هذا في قواعد القرابة، والأساطير أيضاً، كما في الطوطميات، والأقنعة. فكلّما استأنف ليفي ـ ستروس بحثاً، يعكِف على دراسة مجموعة من العناصر. للوهلة الأولى، تُهيمِن الفوضى، والفوارق اللانهائية، والاختلافات التي لا حلَّ لها. وبالتالي ينبني النظام المخبوء، والكامن بالاطّراد مع تقدُّم الملاحظة انطلاقاً من تصنيف الفوارق الذي لا يعرف الكلل، والثغرات، والانتكاسات التي تغدو ملحوظة في عدد كبير من المُعطيات الملموسة.

لا تُلصَق أيّةُ خطّةٍ مُعرَّفة مُسبقاً على تنوع الواقعي. ولا تُفرَض البنى من الخارج، بل تُكتَشَف وتُبنى بالتدريج انطلاقاً من وقائع ملحوظة. مثلاً: كيف نربط 813 أسطورة هندية أمريكية، مجموعةً مجموعة؟ بمحاولة الكفّ عن الانشغال بما تحكيه هذه الأساطير، وباستبعاد التفصيل المُميَّز للحكايات، بغية الاهتمام فقط بالإطار المنطقي للسرد، وبالعلاقات بين الوحدات التي تُكوِّن القصص. لأنّ علاقات مجموع سلسلة العناصر بعضها مع بعضها الآخر أهمّ من الحكايات.

تتميَّز الفكرة، التي تنقلها الأساطير المُتناوَلة في مجموعها عمّا تحكيه كلّ منها بوصفه قصّة خاصة. وليس لكلّ مجموعة من الأساطير، بدورها، دلالة مأخوذة بمفردها: ينبغي أن تُربَط وتُقارَن بمجموعات أُخرى من الأساطير. وبالتالي نُصبِح أمام عدد كبير من المستويات التي لا تكتسِب معنى إلّا بالانطلاق من علاقاتها وتحوّلاتها. النتيجة مُقلِقة لأنّ هذه الشبكة الواسعة جداً من التحوُّلات وعمليات الإرجاع لم يُنظِّمها أحد طبعاً، ويجهلها حتى أولئك الذين ينقلون الأساطير. ومن ثَم تنبع فكرة أنّ الأساطير يدرس بعضُها بعضَها الآخر بالتبادُل وبصرف النظر عن الأفراد الذين يحكونها أو يُعدّلونها.

التفاوت بين البرود الظاهر للتحليلات البنيوية وزخرفة جسَد الأساطير، يُثير التساؤل. فثمة، من جهة، لوائح واسعة، وجداول تحليل متطوّرة جدّاً، وأجهزة شكلية ناتجة عن تفكير رفيع المستوى. ومن جهة أُخرى، أجساد تتحوَّل،

وإفرازات من كلّ نوع، وعلاقات جنسية عجائبية. هنا، يُقدِّم المني المُجفَّف عشاءً للفتيَات. وهناك نُقدِّم للراهبات دماً مطبوخاً. وفي مكانٍ آخر، نرى فرج البطلة الأحمر حين تتعثّر وتقع، بينما لونُه أبيض في قصة أُخرى كهذه. بطل يتبوّل، فتسقط قطرة في فمِ عذراء فتحبل. وفي مكان آخر أيضاً، يُضرَط في وجه البطل. إنّها إلى ما لا نهاية مسألة تقريب الجنسَين، وتكاثُر الكائن الحيّ، والخروج من الرحِم الأمومي. أمام أحلام الجسَد هذه، تبدو البنى بشكل مُخطَّطات مُجرَّدة. وهذا في جزءٍ منه سوء تفاهُم.

هناك طبعاً تبايُن لا يُمكِن اختزاله بين الأساطير وتحليلها، بين الاستيهامات والدراسة العقلانية الدقيقة التي هي موضوعها. لكن يجب ألّا ننسى أن رياضيات المُخيِّلة مبنيةٌ فقط بهدف الإدراك الأفضل لقوّة أحلام اليقظة الجماعية وأهميّتها. وفي الواقع فإنّ المُعارضة التبسيطية بين واقع مُرقَّش وتجريدات نظرية جاءت هنا في غير محلِّها. وإذا اعتقدنا بأننا، حين نهتمّ بالبُنى، نمرّ من جانب جوهر العالَم، فلن نفهم شيئاً.

لأنّ الأمر على العكس تماماً. فالغوص في المحسوس، وفي التفاصيل ـ المُزيّنة، أو القذِرة ـ هو وحدَه ما يُوفِّر إمكانية تطوير التنظيم البنيوي الذي يُتيح رؤيتها بشكلٍ أفضل، وإدراك مُلاءمتها وعُمقها، وتفرُّدها وتجمُّعها. من هذه الزاوية، ينطلق طريق علم الإناسة بشكلٍ مّا من المحسوس إلى المحسوس عبْر الالتفاف على المعقول.

قد نجِد، على هذه الطريق، المفتاح الأساسي لخطوته القائمة على رفض التقسيمات المُعتادة، تقسيمات "إمّا، وإمّا" شديدة البساطة ـ البديهية جداً، والمُسلّم بها بسرعة ـ التي تمنع رؤية تنوُّع العالَم. الأشياء والأفكار لا تُشكّل عالَمين. وكذلك الخيال والتفكير. ناهيك عن الشعور والمنطق. أو عن التاريخ والبنية، أو أيضاً عن البدائيِّين والغربيّين. فدراسة التنوُّع تعني الوصول إلى توزيع الأمكنة المُتوالية لهذه العناصر ـ من دون إلغاء الفوارِق أو تباعُدها، ومن دون تفضيل أحدها بلا مسوِّغ. إذا أخذنا هذا المطلب في حُسباننا، فسوف نرى أن أغلب النزاعات المُتعمَّدة مع ليفي ـ ستروس تتحوّل إلى سوء تفاهُم أو إلى نقد خاطئ.

على سبيل المثال، مُعارَضة البنية بالتاريخ. فقد اعتقد بعضُهم، ومنهم سارتر، أنّهم أحاطوا بتضادّ غير قابل للاختزال بين الثبات التحتي للبنى وانبثاق الأحداث في الواقع التاريخي. وبغية تخطّي هذه المُعضِلة، تخيَّل سارتر، في كتابه نقد العقل الجدَلي، أنّ مُمثّلي التاريخ يتملّكون من جديد، القيود الهيكلية التي تُلقي بثقلها عليهم، وكأنهم يبغون التعالي عليها. هذا أمرٌ رائع للإرادة والوعي، مثلما سوف يؤكّد ليفي ـ ستروس في كتابه الفِكر البرّي، بنغمة لا تخلو من السخرية.

والحقّ أنّ الامر لا يتعلّق البتّة بإنكار التاريخ أو بتفضيل بُنى ثابتة تختزل الأحداث التاريخية إلى حالة الظواهر العارِضة. بينما على العكس، يُصِرّ ليفي ـ ستروس على الاحتفاظ بتنوُّع مُضاعَف. أولاً تنوُّع المجتمعات التي تحلُم دوماً بالتجدُّد، لأنّ هناك تمثّلاتٍ جماعيةً مُتعارِضة أكثر مما هي مجتمعات "باردة" وأخرى "ساخنة". فالشعوب الأولى تتمنّى أن يكون المستقبل كالماضي، وأن يستمِرّ النظام القائم إلى ما لا نهاية. بينما تُريد المجتمعات الصناعية مستقبلاً لا يُشبِه الماضي، وتُتيح التجديد، والتغيير، بل القطيعة.

وفي نهاية المطاف، لئن بقِي كلود ليفي ـ ستروس مُكتشِف الإنساني، فليس لأنّه جالَ في ماتو كروسو، ونصب خيمته على أرضها، أو لأنّه زار اليابان. وليس لأنّه تكلّم، أفضل من أيّ أحدٍ آخر، عن صورة الزواج، والطوطم، والأساطير أو الأقنعة. ولا لأنّه قرن، بأندر طريقة، قسوة العمل النظري برشاقة الأسلوب. بل لأنّه وضّح، بجِدّةٍ شديدة، الآليات الرمزية الجوهرية، غير الملحوظة قبله، التي تنتسِج منها حيوات الكائنات البشرية، وقصصهم، وإبداعاتهم، ومشاعرهم.

ما الذي يجب أن نقرأ أولاً لكلود ليفي ـ ستروس؟

Race et Histoire (Gallimard, "Folio", 1987).

وماذا بعد؟

Tristes Tropiques (Plon, 2002), *La Pensée sauvage* (Pocket, 1990).

Un volume d'*Œuvres* est paru dans la "Bibliothèque de la Pléiade" (Gallimard) en 2008.

ماذا نقرأ عن كلود ليفي - ستروس للمُضيّ إلى ما هو أبعد؟

Claude Lévi-Strauss, de Catherine Clément (PUF, "Que sais-je?", 2010).

Claude Lévi-Strauss, l'homme au regard éloigné, de Vincent Debaene et Férdéric Keck (Gallimard, "Découvertes", 2009).

Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens, de Marcel Hénaff, Perrin (Tempus, 2008).

الباب السَّادِس

عندما يبدو الإنسانُ مَمْحوّاً

عبَرتِ القرن العشرين أزمةٌ مُتعدِّدة الأشكال: إنّها مشكلة تمثُّل الإنساني. إذ بدا التصوُّر التقليدي، النابع من عصر النهضة والأنوار، لاغياً. حيث تغلّبت الحروب على الآمال المبنيّة على المذهب الإنساني. وليس مصادفة أن تُمارِس حركة دادا ثم السرياليّون، اللامعنى، والسخرية الكاملة، وتحطيم اللغة والمؤلَّفات. وقد رأى كثيرون أنّ كلّ ما يعطي العالَم معنى يتهاوى بمقدار ما تفرِض اللاإنسانيةُ حضورَها.

يجوب التساؤل عن المذهب الإنساني في الأفكار الكُبرى كالخيط الرابط. إذ يمكننا، بصورة عامّة جداً تمييز مُعسكرَين. ثمّة في أوّلهما كلّ أولئك الذين يُريدون القطيعة مع التصوُّرات القديمة، عادّين أنّها مسؤولة عن الأزمة الحديثة. هذه بالتحديد حال هايدغر الذي تُشكّل رسالة عن المذهب الإنساني الموجّهة إلى جان بوفريه Jean Beaufret سنة 1947 الهجوم الضاري على العقلانية وأفكار الذات. وها هو أيضاً مذهب لاإنساني بالِغ الحيوية يُشجِّع المُفكّرين البنيويين الذين يرون في سيادة الذات نسيجاً من الأخطاء والأوهام.

وثمّة في المعسكر الثاني أولئك الذين يُريدون ترميم المذهب الإنساني، وتجديده أو بناء مذهب جديد منه. هذه هي حال برغسون زمنَ انصرافه الكامل إلى مكتب التعاون الثقافي الدولي التابع لعصبة الأمم، وحال بول فاليري بعده. إذ يُطرَح باستمرار سؤال معرفة القاعدة التي يُطوَّر عليها مجموع القِيَم من أجل عصر الضيق والمَكنَنة.

في هذا المشهد من أزمة التصوّرات عن الإنساني يندرِج، بطريقة ما،

أساطين الفكر الثلاثة الذين سنذكرهم الآن. وأيّاً ما كان تبيانُهم، فالمشترك بينهم هو أنّهم يُفكّرون انطلاقاً من الأزمة. كما تندرِج أعمالهم على خلفية هذه الصراعات.

كان يُمكن لجيل دولوز، القارئ الكبير لنيتشه، أن يجعل هذه الصياغة له: "لا بُدَّ من تجاوُز الإنسان". أحد محاور مؤلّفاته محاولة دفع التفكير دوماً إلى الأبعد، إلى مكانٍ آخر، وبطريقة مُختلِفة عن تصوُّر الإنسان الموروث من العصر الكلاسيكي. من المُناسِب، ضمن هذا المنظور، أن نفهم بالتحديد تحليلاته "للآلات الراغبة" أو "للصيرورة ـ الحيوانية" devenir-animal(*) أو للجذمور.

بعد "موت الله" الذي أكّده نيتشه، أعلن ميشيل فوكو في كتابه الكلِمات والأشياء (1965) "موت الإنسان". وقد أثارت الصيغة كثيراً من سوء التفاهُم. فهي لا تعني بوضوح أنّ النوع البشري سيختفي، لكن سوف يختفي تمثُّل الإنسان ـ بوصفه مركزَ مرجعيةٍ مُعيّنة، وموضوع معرفة، ومبدأ شرح. وعلى الرغم من اسم هذه التمثّلات، فهي لا تهتم بالإنسان، لكنها تهتمّ مثلاً باللغة، أو بالعمل أو بالدوافع.

إيمانويل ليفيناس لا ينضوي إلى الفضاء نفسه. فمع معرفته حدود المذهب الإنساني وثغراته، يتمنّى أن يستطيع إعادة تأسيس "إنسانية الإنسان الآخر" وتحويلها، وذلك ليأخذ من جديد عنوانَ واحدٍ من كُتبه الأساسية. فبعد المحرقة وانتصار اللاإنساني، يغدو الأمرُ أمرَ التوضيح المباشر لاحترام الآخر، وقلَق الغريب، والأسبقية الممنوحة للآخرين ـ وكلّ ما جهِد النازيّون في نَفْيِه.

(*) يشرح دولوز من خلال هذا المصطلح أنّ الكائن الحيّ طَوْرٌ من أطوار صيرورة دائمة هي الصيرورة الكونية التي تشمل الصيرورات الأخرى وترتبط بها. فالزنبور بالقياس إلى الزهرة جزء من إنتاج السحلبية التي تغدو بدورها جزءاً من جهاز التناسُل عند الزنبور. وهكذا فكلّ منهما طور من صيرورة الآخر، وهما صيرورة واحدة ومستمرّة. ولا ينفصِل هذا عن فلسفة دولوز التي تقوم على مفهومي الأرضنة (التوطُّن في الأرض) territorialisation وانتزاع الأرضنة أو الهجرة déterritorialisation حيث يخرج الفِكر من أرضه (من ذاته). فالعقل ليس ماهية في ذاتها، بل هو تفكير في موجات الهجرة وتحوُّلات المادّة والطاقة التي هي دوماً قَيد الالتحاق بمجموعات أُخرى ـ المترجم.

- **الاسم: جيل دولوز**

- **أمكنة وأوساط**

لقيَ الفيلسوف، المُنعزِل في الجامعة الفرنسية، صدىً هاماً عند عدد من الفنّانين والمُبدعين في آخر فترة من حياته.



- **7 تواريخ**

1925: ولادته في باريس.
1944 ـ 1948: درس الفلسفة في باريس.
1969: نشر كتاب الاختلاف والتكرار، وكتاب منطق المعنى.
1969 ـ 1987: علَّم في الجامعة التجريبية في باريس السابعة (في فانسِن ثُم في سان دوني).
1972: نشر بالتعاون مع فيليكس غاتاري كِتابَي أوديب المُضاد، والرأسمالية والانفصام.
1983 ـ 1985: نشر كتاب الصورة ـ الحركة، ثمّ الصورة ـ الزمن، وهما كتابان عن فلسفة السينما.
1995: انتحر في باريس بتاريخ 4 تشرين الثاني/نوفمبر.

- **مفهومه عن الحقيقة**

الحقيقة في نظر دولوز:
هي مسألة قوّة وعاطفة أكثر مما هي منطق خالِص،
تندرج ضمن صراعات،
تتطوّر من خلال عملية تهجين ومزج.

- **جُملة جوهريّة**

"نحن صحارى لكنّها مأهولة بقبائل، وممالك حيوانية، وممالك نباتية".

- **مكانته في الفِكر المُعاصر**

مُتفرِّدة بالاطِّراد مع عدَم انتماء فِكره إلى أية مدرسة موجودة، ومع استمرار هذا الفكر في خلق مفهومات جديدة. ولا يزال تأثير منهجه ثابتاً في العمق، ومن المُمكِن أن يتعاظم في الأزمنة القادمة.

الفصل السادس عشر

حيث يبتكِر جيل دولوز "الصيرورة ـ الحيوان" و"أفراح السرعة"

لا يكفّ دولوز عن الاستناد إلى الفرح والسرعة، وتجريبهما، والتفكير فيهما معاً، وفي أحدهما بوساطة الآخر. فما معنى هذا؟ علينا، لكي نتصوّره، أن نبدأ بعدم خلط الفرح مع السهولة ولا مع النشوة. ففي بعض الظروف، من المُمكِن أن يأتي الفرح، كما يُحدّد دولوز، من الفظيع، والمُرعب، والقاتل. كما يجب من جهة أُخرى تجنُّب خلط السرعة بالتعجُّل. فسرعاته الخاصّة به تتعلّق بدرجات من الشدّة، بتطوُّرات، لا بالعجَلة أو بالتقريب. ويرى دولوز أنّ عمل من نُطلِق عليه اسم "فيلسوف" هو إيجاد أفراح جديدة، ومُرافقة صيرورتها، ومُحاربة ما يُعيقها، واحترام سرعتها الخاصّة. وبالتالي، لا يُمكِن أن يدلّ هذا الاسم القديم فقط على أستاذ يُعلِّم تاريخ المذاهب والنظريات.

لكن هذا هو عمل جيل دولوز على الأقل ظاهرياً. فهو لم يتوقّف عن أن يكون أُستاذاً، بصرف النظر عن أربع سنوات قضاها في المركز الوطني للأبحاث العلمية (CNRS). فقد علّم على التوالي في الثانوية، وفي السوربون، وفي جامعة ليون، ثُمّ في جامعة فانسِن، وأخيراً أصبح في سان دوني. وغدت دروسه شيئاً فشيئاً "غير قابلة للتصنيف"، مثلما نقول عندما لا نعرِف الصفة المُناسبة. لم تكُن طريقته في تناول الفلاسفة مُتشدّدة أبداً. فحين يتحدّث عن تجريبية هوم Hume، أو أخلاق سبينوزا، أو منظومة كانط، أو عمليّة نيتشه، يرسم معالِم مساره الخاصّ كشهاب لا اسمَ له.

يعترِف دولوز ضاحكاً أنّه حرّف أفكار هؤلاء المُفكّرين المُحترَمين جميعاً.

لكنّه في الواقع قلب رأساً على عقِب تاريخَ الفلسفة بوصفه تخصُّصاً مُنحسِراً وفيه بعض التكلُّف. فمن أجل أن يشرح فكرة، يُركِّب منظوراتها بطريقة مختلفة، ويُبلبِل الترتيب المألوف، ويُتيح انبجاس نورٍ جديد. فنكتشِف في ذلك الأفكار والأنظمة الفكرية. لكنْ بوجهٍ مُختلِف، وغير مُتوقَّع، ومُقلِق أحياناً.

لقد طبّق هذه الطريقة منذ كتابه الأوّل التجريب والذاتية، المنشور سنة 1953. فهوم هو صاحب فكرة المثوليّة immanence هذه، وتحليل الاحاسيس المُتّسِقة، وتفكيك التركيبات التي تُشكّل الذات. لكنْ هنا، تصير الفكرة، على الرغم من كل شيء، فكرة دولوز الذي يستخدِم الطريقة نفسها مع سبينوزا، ونيتشه. إذ يصفهما بالأخوَين اللذَين يُشبهانِه: عَدُوَّا المشاعر الحزينة، مُفكِّرَان نحيلا الجسَد، شديدا الحساسية ومريضان، اكنّهما قويّان نشيطان وصحّتهما تُحوِّل المرض إلى قوّة.

هذه الرغبة الحيّة اسمٌ آخر للفرح: الفيلسوف يُعارِك ما يُعيقه، ما يمنعه من بسْط قوّته. لكنْ ما العقَبات؟ إنّها، في نظره، التعالي والحزن. والسرعة لا تنفصل عن هذا الفرح: يستولي دولوز على المنظومات ويُدوِّمها، يُسرِّعها، ويُبْطِئُها، ويُنشّطها بحركاتٍ غير مُتوقّعة. وهكذا ثبّت منهج دولوز في القراءة، والمؤلِّفون المُفضّلون لديه في مصافّ السُلالة "الطبيعية" للفلسفة.

لقد جهد بكلّ الوسائل كي يتهرّب ممّا يُنيخ بثقله على مُثقّفي الخمسينيات والستينيات: ماركس والشيوعية، هايدغر وتاريخ الكائن، وهيغل والتاريخ نفسه. لكنّه لم يستسلِم للنواح على "نهاية الفلسفة" ولا لوَهْم التقدُّم الراهن.

مُجرّد أفكار

تألّق هذا التفرُّد مع كتابَيه الرئيسيَّين المنشورَين سنة 1969. مع كتاب الاختلاف والتكرار وهو عبارة عن أطروحة بأسلوب تقليدي حتى لو ابتغى مضمونها أن يقطع مع كلّ ما فُكِّر فيه من قَبل، في تاريخ الميتافيزيقيا، حول موضوع الهوية والأحداث. أمّا مع كتاب منطق المعنى، فأخذ دولوز حريّته بطريقة أكثر

استعراضاً: اتّسق الرجوع الأساسي إلى الرواقيِّين مع حفيدات لويس كارول Lewis Carroll(*)، وكلوسوفسكي، وجويس. لقد اكتسب هذان الكتابان الصَّعبان للغاية شُهرةً تفوق عدد قُرّائِهما الفِعليِّين. لكنّ وجهَهُما الحقيقي لم يظهر بعدُ للأجيال اللاحقة.

تأتي شعبية دولوز من كتابَين جليلَين ألّفهما بالاشتراك مع فيليكس غاتاري Félix Guattari: أوديب المُضادّ (1972)، وألف رَبوة (1980). علينا، بدل أن نعُدَّ هذين الكتابين نقداً لاذعاً للتحليل النفسي، أو واحداً من ألف هجوم على الرأسمالية، أن نتناولهما بنظرة شاملة من حيث هما بيانان عن إيجابية الرغبة. إذ امتدح المؤلِّفان إبداعاتِها التلقائية، وعمليّاتها المُحايِدة، وأشكال تعدُّدها ـ من عصابات، وزُمَر ـ وحاوَلا أن تشمل نظرتُهما الأجهزةَ الكبرى لتركيب السلطة السياسية على امتداد التاريخ. وارتكز نظامُهما على مُضاعفة عمليات توليد الحقائق خارج مجال الإنساني المُوضَّح.

آراء دولوز السياسية المُسبَّقة، الثورية المُمنهَجة، أقلّ أهمية. ولا يُشرِّفه دعمه لإرهاب الألوية الحمراء. لذا نُفضِّل الإبقاء على خصوبة ابتكاراته النظرية. فقد تساءل مع فيليكس غاتاري سنة 1991: ما الفلسفة؟ وأجابا بالقول: الفلسفة هي إبداع مفاهيم. هذه المفاهيم تُقطِّع الواقع وتوزِّعه بصورة مختلِفة. ولا أهميّةَ لأن نعرِف مباشرةً ما يتناوله معنى "الأرضنة" territorialisation أو "انتزاع الأرضنة" déterritorialisation، و"ضِرس" molaire و"جزيئي" moléculaire، و"خطّ الانفلات" ligne de fuite، و "ثَنْية" pli. "ليس هناك أفكار صحيحة، بل مُجرَّد أفكار"، ويجيب دولوز بالتحديد كالآتي: "لا وجود للخط المستقيم في الأشياء، ولا في اللغة".

ثمّة فقط حوادث، حوادثُ عارِضة، وحالات مُتفرِّدة، وأحداث وقوى، نُصادفها، وندخل معها في تنسيقاتٍ غير مسبوقة. ومن هذا أيضاً يتكوَّن الفرح

---

(3) اسمه الحقيقي تشارلز دودسن، وهو كاتب قصّة أليس في بلاد العجائب، وقد استعار منه دولوز مفهوم الربوة في عنوان الكتاب المذكور، أي المكان الزاخر بالحيوية والطاقة الذي يُتيح للإنسان الانفلات من الواحد إلى المُتعدِّد ـ المترجم.

الدولوزي القائم على علاقة مُعيّنة مع الخارج. وفي الواقع، تكمن قوّة دولوز في بيانه الدائم، وبطرُق كثيرة مُتميّزة، أنّ الخارج يسمح باستخلاص الأفراح. فالفلسفة، منذ أفلاطون، مجّدت بوجهٍ عام وقبل كلّ شيء، لَمَّ شَمْلِ "الداخل" مع ذاته، على شكل إعطاء أولوية دائمة للـ "الذات"، والوعي، والهوية على حساب المفهوم.

بينما نرى العكس عند دولوز حيث يتوجّه كلّ شيء نحو الخارج. نحن نُفكِّر بحق، وفي الحال، خوارِج الفلسفة ـ وفكرُه يجول بالفعل في الأدب، وفنّ الرسم، والموسيقى، والسينما. لكنْ ينبغي التفكير أيضاً، وعلى نحوٍ خاصّ، بخارِج اللغة، في المعقول، والمُدرَك، والتفكير بخارِج المعنى والوعي، بخارج العقل. وبعبارة أفضل أو أسوأ: ينبغي أيضاً أنّ نُضيف خوارِج الإنساني، والقوى المُحايدة، والحيوات الحيوانية، دون أن ننسى الأموات.

هذه الخوارج كلّها، بشكل عام، مُرعِبة، وخانقة، ومُذهِلة. ودولوز يُشير إليها، بلا كلَل، كما يُشير إلى كثير من الحركات غير المسبوقة والتنسيقات الجديدة. "ثمة دوماً فرح لا يُوصَف ينبجس من الكتُب الكُبرى، حتى عندما تتحدّث عن الأشياء القبيحة، الباعثة على اليأس أو المُرعبة". ولو لم يوجَد إلّا شيء واحد نحفظه، لكان بالتالي أنّ الخارج يُمكِن أن يُولِّد الفرح، وأنّ هذا الاحتمال قضية سرعة مُناسِبة. يبقى أن نُحاوِل مرّة أُخرى أيضاً فهم ما يعنيه هذا. والأبسط في هذه الحال أن نعود إلى دروس دولوز، وتسجيلاته الصوتية، وحتى إلى حياته.

تنوُّعٌ وتَتابُع

دروس دولوز منجم استثنائي من الابتكارات ووُجهات النظر المنطوية على كثير من اللمحات التي يستحيل أن نجِدَها في الكتُب، كالاستطرادات، والتلاعُب بالألفاظ، والكلِمات البذيئة، والأمثلة. فما يُعلِّمه دولوز هو وجوب أن يكون في ذهننا، عندما نقرأ الفلاسفة، مواقف ملموسة، ومشاهد من الحياة اليومية خالية من الرطانة والتكهّنات التي لا طائل من ورائها.

ثمّة بالمُقابل حالات مُحدّدة، ومواقف يومية: التقاء المرء بالناس في الشارع، والإحساس بأنهم لطيفون أو غير مُريحين، من دون أن يعرفهم، أو تواجُده في حُجرةٍ مُظلمة، يبحث عن نظّاراته. ونجِد بالمناسبة أشكال تطويرٍ جميلة للطرُق التي يستعملها الفلاسفة لتسمية المفاهيم (كلِمات دارجة محروفة عن معناها، ومُفردات مُعقَّدة مُبتكَرة، هذا يتوقّف على الظروف).

يُحضّر دولوز على عجَل تنوّعات عن "الصيرورة ـ الحيوانية" و"الآلات الراغبة"، و"خطوط الانفلات"، وصُوَر السينما، وموضوعات كثيرة أُخرى في كتُبه. لكنّ النغمة تختلِف. لأنّ عمليات تطوير غير مُتوقّعة تتشكّل في دروسه، كما تتشكّل تقريبات ذات دلالة. تقريب دولوز من سقراط، من مُفكّر حيّ، بصدد الضحك، والإضحاك، واللعب. وحين يتوجّه دولوز إلى جمهور من الشباب الذين لم يقرؤوا سبينوزا أو لايبنتز أبداً، ولا يعرفون حتى بِمَن يتعلّق الأمر، يُقرّر أنّ هذا الجهل عديم الأهمية. لذا يشرح، ويُلخّص، ويُفسّر.

إنّه عالِم يتحدّث إلى موسيقيي الروك، إلى مُهرِّبين. يُمارس ما كان أسماه، في لحظة ما، "فلسفة البوب". وهذه طريقة مُعيّنة في تحريك الأفكار، والاهتمام بالشكل أكثر من المضمون، بالالتفاتة أكثر من الأشياء. "ليس الفيلسوف في النهاية، كما يقول في أحد دروسه عن سبينوزا، مُبتكِر مفاهيم، بل رُبّما هو مُبتكِر طرائق إدراك أيضاً".

لهذا السبب، ليس مطلوباً أن يكون المرء فيلسوفاً كي يقرأ دولوز. وهو نفسه يبوح بذلك في واحدٍ من دروسه: "أكيد أنّني وأبناء جيلي، وسطياً، أكثر ثقافةً أو علماً بالفلسفة، حين كُنا ندرسها، وبالمُقابل، كان عندنا نوع من اللاثقافة الصادمة جداً في مجالاتٍ أُخرى، كالموسيقى، وفنّ الرسم، والسينما. ولديّ انطباع بأنّ العلاقة تغيّرت في نظر كثيرين منكم، أي أنّكم لا تعرفون شيئاً على الإطلاق في الفلسفة، أو بالأحرى لديكم طريقة في التعامُل الملموس مع الأشياء بوصفها لوناً مُعيَّناً، وتعرفون ما يعني صوت أو صورة".

يقول ذلك كلّه بسرعة. لأنّ هذه هي طريقته المُتفرِّدة في الوجود، أي

السرعة. أو بالأحرى التسارُع. فثمّة في الواقع أنظمة سرعة فائقة موحّدة وخطيّة، لا علاقة لها بنظام دولوز. فهو معروف، من بين وضعيات عديدة من التسارُع، بوضعية خاصة. لكنَّ وصفه غير مُريح. فلأنّه مُتذبذب، وتتغيَّر درجات شدّته، وحركتُه دائبة، يستحوذ على النصوص، والمفاهيم، والقُرّاء كي يُدخلهم أيضاً في حركة غير مُتوقَّعة، وكأنَّ لا مركز لها. لهذا التسارُع شيء من ريحٍ عاتية، فهو بأكمله مُهتاجٌ، لكنْ ليس فيه داخل، ولا شيء يُغلِقه. رُبَّما ما نزال نتذكّر أنّ سارتر الشاب كتب، في شرحه لهوسرل "لو دخلتم عبر المستحيل 'في' وَعْيِ ما، لَتربَّص بكم إعصار، ورماكم خارجاً، قرب الشجرة، في غمرة الغُبار. فليس للوعي 'داخل'". هذه تجربة مُماثِلة، تقريباً، يعيشها قارئ نصّ من نصوص دولوز: لا ندخله، بل يأخذنا فيه إعصار ويقذِف بنا إلى داراتٍ جديدة.

أهميّة الضحِك

يجب ألا ننسى حسّ الدُعابة عند دولوز. ففي عام 1972، أجاب على سؤال مُدَّعٍ ومُعقّد طُرِح عليه في سيريزي: "إذا فهِمتُ جيداً، أنتم تُعبِّرون عن شيء يدعو إلى الشكّ فيّ من وجهة نظر هايدغرية. هذا يسرُّني". فالضحِك علامة العبور إلى الخارج، وشاهد على التسارع الأكثر حيوية. "أولئك الذين يقرؤون نيتشه ولا يضحكون، ولا يضحكون كثيراً، ولا يضحكون غالباً، ولا تستبِدّ بهم نوبة ضحِك أحياناً، فكأنّهم لم يقرؤوا نيتشه".

وفي موضعٍ آخر يقول: "الضحِك الانفصامي أو الفرح الثوري، إنّما هو ما يخرج من الكتُب الكُبرى، بدل قلَق نرجسيَّتنا الضئيلة أو هلَع شعورنا بالذنب". فتفضيل انحسار المشاعر الحزينة، والأحوال الشعورية الرديئة للدراما على المُضحِك العظيم، علامةُ خمولٍ في نظر دولوز.

القلَق يتخفّى وراء حسّ الدُّعابة. والتشخيص الشفّاف للعالَم هو الذي يشتدّ. مثلاً: "ستُدعى الفئات المهنية كلّها لممارسة وظائف أمنية أكثر دقّة: الأساتذة، والمُحلّلون النفسيون، والمُربُّون من كلّ نوع، إلخ. ثمّة هنا شيء أعلنتُم عنه منذ زمنٍ طويل، وكنّا نظن أنّه لا يستطيع أن يحصل: تقوية بنى الحبس

كلّها". هكذا يُعبّر دولوز عن أفكاره في حديث مع ميشيل فوكو. كان هذا بتاريخ 4 آذار/مارس عام 1972. ومنذئذٍ...

كنا سنفهم أنّ التسارع طريقة في رؤية العالم بعينيَن أُخرَيين. وكنّا سنُطبِّق على دولوز، دون تردُّد، ما يقوله عن بعض العباقرة. عن برغسون: "الفيلسوف الكبير هو الذي يُبدِع مفاهيم جديدة: هذه المفاهيم تُجاوِز، في الوقت نفسه، ثُنائيات الفكر العادي، وتمنح الأشياءَ حقيقةً جديدة، توزيعاً جديداً، وتوقيعاً استثنائياً" وعن سارتر: "قدَر هذا المؤلِّف أنّه يبعث الهواء النقيّ حين يتكلّم".

في الواقع، لم يقل دولوز شيئاً عن نفسه. كانت طريقته في الحديث عن نفسه أن يشرح الآخرين. فالأنا غير مُفيد للانطلاقِ بسرعة.

ما الذي يجب أن نقرأ أوّلاً لجيل دولوز؟

Spinoza. Philosophie pratique, Minuit, 2003.

وماذا بعد؟

Pourparlers (recueil d'entretiens 1972-1990, Minuit, 2003), *Qu'est-ce que la philosophie?* en collaboration avec Félix Guattari (Minuit, 2005), *Dialogues avec Claire Parnet* (Champs-Flammarion, 2008).

ماذا نقرأ عن جيل دولوز للمُضيّ إلى ما هو أبعد؟

La Philosophie de Gilles Deleuze, de Jean-Clet Martin (Payot, 2005).

Gilles Deleuze. Approches et autres portraits, d'André Bernold, (Hermann, 2005).

Deleuze face à face, de Jean-Claude Dumoncel (M-Editer, 2009).

☜ مع دولوز، تَرتسِم تنسيقات جديدة بين الإنسـاني والحيواني، وبين المرض والصحّة، وبين العقل وغير المعقول.

☜ مع فوكو، يتّصِل الأمر، في التاريخ الأوروبي، بولادة موت الأشكال الآتية: الإنسان، والمرض، والعقل، والجنون.



- **الاسم: ميشيل فوكو**

- **لمكنة ولوساط**

من بورجوازية الأرياف إلى جامعات كاليفورنيا، يمرُّ المسار النادر لميشيل فوكو بالسويد وتونس قبل أن يلتحق بالكوليج دو فرانس، والحركات الاحتجاجية.



- **12 تاريخاً**

1926: ولادته في بواتييه.
1946: دخل المدرسة العليا للمُعلّمين.
1950: انتسب إلى الحزب الشيوعي (وتركه سنة 1953).
1954 ـ 1959: عُيِّن مُلحقاً ثقافياً في أوبسالا، في السويد.
1961: نشر كتاب الجنون وغير المعقول، وتاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي.
1965: عمِل أُستاذاً جامعياً في تونس.
1966: نشر كتاب الكلِمات والأشياء.
1970: انتُخِب أُستاذاً في الكوليج دو فرانس.
1972: شارك في تنظيم لجنة عمل السجناء.
1975: نشر كتاب المُراقبة والعِقاب.
1976: باشر في نشر تاريخ الجنسانية.
1984: مات في باريس بمرض السيدا.

- **مفهومه عن الحقيقة**

الحقيقة في نظر فوكو:
تعتمد على منظومات الفكر،
تُعبِّر عن علاقة قوّة،
تولِّد آثاراً في الجسَد وفي التصرُّفات.

- **جُملة جوهريّة**

"الإنسان ابتكار يُبيِّن تنقيبُ فكرنا حداثةَ تاريخه، وربّما نهايته القادمة".

- **مكانته في الفِكر المُعاصر**

خاصة جداً لأنّ لعمله الواقع على التخوم بين التاريخ والفلسفة تداعياتٍ سياسيةً ونظريةً يختلِف تقييمها على ضفّتَي الأطلسي.

الفصل السابع عشر

حيث يهتمّ ميشيل فوكو بالمِصَحّات، والمشافي، والثُكُنات، والسُّجون

يبدو عمل ميشيل فوكو، للنظرة الأولى، مُنقطِعاً. ويرى خصومه انه مُتنافِر، بل مُبعثَر. وقد يترُك مساره الشخصي الانطباع نفسه: نُحيط فيه بكثير من الأوساط ومدارات الاهتمام أكثر ممّا نُحيط بشمولٍ مُتكاملٍ واضح التنظيم. وبذا يبدو فوكو غير مُترابط بالمقارنة مع أولئك الذين لا يتّخذون إلا مساراً واحداً. لأنّ مساره غير مُتجانِس: فهو يمضي من الجنون خلال العصر الكلاسيكي إلى استخدام الرغبات طيلة العصور القديمة، وولادة العلوم الإنسانية إلى ولادة السجون، مروراً بالنظرة الطبيّة أو بمحفوظات الباستيل، دون أن نحسِب مؤلّفات ريمون روسيل أو مانيه، بين الأدب والتفكير الجمالي.

يزداد هذا الانطباع بالتقطيع حين نتأكّد من عدم امتلاكه طريقة مُوحَّدة وثابتة. إذ تخضع عمليات بحثه المُتتابعة لقواعد متميّزة، تبتغي أهدافاً مختلِفة. بالإضافة إلى أنّ هذا المُبتكِر للمفاهيم، يبتكرها بغزارة، ويتخلّى عنها بلا حرَج، كي يخلق على الفور مفاهيم جديدة. وفي النهاية، لا يكفّ هذا الرائد عن اعتماد برامج عمَل ولا يُنجِز منها إلا جزءاً أو يُغيّرها خلال الطريق. بإمكاننا أن نستنتج، أمام هذه الكثرة من العناصر التي لا تتطابق أبداً بشكل كامل، أنّ الأمر مُتّصِل ببحثٍ حيّ، في صيرورةٍ دائمة، ويتجدّد باستمرار - أو أن نيأس من الإمساك بالوحدة المفقودة لهذا المؤلَّف.

لم يكفّ فوكو نفسُه عن المطالبة بهذا التشظّي كضرورة للحرية. وهو إذا كتب، فإنّما لكي يُحضّر "متاهة" أو يتخفّى، ويسير من دون أن يُرَى، وينبثق في المكان الأكثر بُعداً عن الاحتمال. فقد كتب في بداية حفريات المعرفة: "لا

تسألوني مَنْ أنا، ولا تطلبوا مني أن أبقى الشخص نفسه". فما يخصُّ طريقته في الكفاح، والتفكير، والحياة هو أنّه غير قابل للتحديد، ولا ثابت أو جامد، وأنّه قادرٌ على أن يُغيِّر منظوره أو تكتيكَه إلى ما لا نهاية.

من المُمكِن أن تكون فكرة القطيعة نفسها خير دليل على الإحاطة بفكر ميشيل فوكو. يبدو هذا الدليل المنطوي على المفارقة مُناسباً باطِّراد مع عدَم توقُّف فوكو عن القطيعة مع المرجعيات المُعتادة أو المنظورات المُواتية، ومع المؤلَّفات السابقة ومقاصدها الخاصّة.

من المجنون الإلهي إلى المريض العقلي

قطع فوكو، في بداية مشواره، حوالي عام 1955، علاقته مع فرنسا كما مع التعليم. فبدَل أن يُعلِّم، لكونه مُتخرِّجاً من المدرسة العُليا للمُعلِّمين، وحاصلاً على شهادة الأُستاذيّة في الفلسفة، ذهب إلى السويد مُلحقاً ثقافياً في مدينة أوبسالا. هنا أيضاً بدأ القطيعة مع الحزب الشيوعي ومع الماركسية. من هذه اللحظة، تبدأ بوجه خاص القطيعة الحاسمة التي شهِدت التزامه بكتابة الجنون واللامعقول، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي. عُرِض الكتاب أولاً كأطروحة دكتوراه، ولم يُنشَر إلا سنة 1962، لكنَّ فوكو سبق أن قال، في مُنتصَف الخمسينيات، وداعاً للمرجعيات المُتماشِية مع ما يُعلَّم في الجامعة.

في ما يخصُّ الجنون، كان المُنتظَر من فيلسوف أن يقوم، في الواقع، بشرح إيراسم Erasme، وديكارت، وآخرين ممّن توجد كتبُهم في مكتبة المؤلَّفات الشرعية. وإذا بفوكو يندفع بالعكس إلى تفحُّص المُجلّدات غير اللائقة: مباحث في السِّحر، وكتب دراسية في الطِبّ، وتقارير شرطة، ودروس في التحليل النفسي، ومؤلَّفات سطحية لمؤلّفين مغمورين. فهو لا يبحث، في زبد المكتبات، وفي هذا الفيض المنسيّ من الأبحاث الغامضة، عن إعادة تكوين تاريخ المواقف إزاء جنون بشري يُفترَض دوماً أنّه واحد عبر العصور.

بل إنّ منهج فوكو يُحدِث قطيعةً مع وجهة النظر المعتادة والتبسيطية هذه. إذ

يدرس، في الحقيقة، حركة الفصل ذاتها التي تُكوِّن العقل من جانب، وقرينه المُرعِب من جانبٍ آخر. وفي أثناء هذا البحث، يلتزم بإبانة كيفية التحوُّل الجذري للخطابات والمُمارسات الاجتماعية: كان يُقال في القرون الوسطى إنّ المجنون قريب من الإلهي، ونبيّ بهذا القَدْر أو ذاك، نبيّ تائه بالضرورة، ومُرتحِل يُخفي أسراراً خارقة. أصبحنا نُسمّيه، من الآن وصاعداً، بالخطير، والمُختلّ عقلياً، والمريض، والأقرب إلى الدابّة منه إلى الإنسان. ونطلب حبسَه، وتشخيص مرضِه، ومُعالَجته إنْ أمكن.

يُحدِث فوكو إذاً، للدخول في اللعبة، سلسلةً من القطائع في مجال الأفكار. يقطع مع فكرة جنون مُتطابقة دوماً، وتشكّل، مع التحليل النفسي، في النهاية، موضوع معرفة علمية. ويُبيّن أنّ الموضوعات المدروسة تتولّد على العكس ساعة ولادةِ المعارِف وتصنيفاتها. ويقطع أيضاً مع فصل التخصُّصات ومستويات التحليل: الخطاب الخاص بحبس المجانين، والمشفى العام يُولَدان معاً، تماماً كمشفى المجانين والتحليل النفسي. فأجهزة المعرفة، وأجهزة السلطة وجهان لعملية واحدة، يُرجِع أحدهما إلى الآخر، ويولّده بالتبادُل. ويكشف تاريخهما الانكسارات، والتحوّلات، والانقطاعات ذاتها. وهذا ما سوف يُثير اهتمام فوكو في أعماله كلّها: لحظات الانقلاب، والعتَبات، وخطوط الفصل. وهو لا يكتفي بإحداث قطائع، بل يقوم بدراستها.

حتى لَيُمكننا تأكيد أنّه يُطاردها باحثاً عن إبرازها في الموضِع الذي قلّما انتبه إليه أحد قبله. وهكذا، مع كتابه الكلِمات والأشياء، الصادر عام 1965، يُخرِج من الظلّ والنسيان انكسارَ فضاءِ المعرفة الذي ولّد العلوم الإنسانية كما طوّرها القرن التاسع عشر. وفي أثناء ذلك، يُبرز كم أنّ صورة الإنسان المُتخيَّلة بوصفها مبدأً مركزياً للتفسير، تاريخية وبالتالي مؤقّتة، وآخِذة أصلاً في التلاشي.

موت الإنسان

حقّقت مقولة "موت الإنسان" شُهرةَ فوكو مُقابل كثيرٍ من سوء التفاهُم. فقد عرف الكتاب نجاحاً مُنقطِع النظير، على الرغم من صعوبته. أمّا فوكو فقد ذهب للتعليم في تونس. وبقي فيها حتى شهر أيار/مايو من عام 1968. وكانت غايته من العودة إلى فرنسا أن يُعلِّم في الجامعة التجريبية في فانسِنّ، قبلة اليسار في

تلك الفترة، قبل أن يُنتخَب في الكوليج دو فرانس. حينئذٍ ابتعد بالتدريج عن الجامعة، وخصوصاً عن النموذج المهني السائد، وقطع على طريقته مع التصلُّب الأكاديمي كما قطع مع ما يُمكِن أن نُسمّيه حرفياً ومجازياً بقوّات النظام.

أكيد أنّ مساره استمرَّ تحت تأثير القطيعة. وفي الواقع، يبتعد كتاب حفريات المعرفة عن المناهج والموضوعات المُناسبة للبحث التاريخي كي يُعرِّف معنى ضُروب الخطاب، وتكويناتها الخاصّة، وانقلاباتها. ونأى كتاب المراقبة والعِقاب بنفسه عن التصوُّر المُعتاد عن السلطة النابعة من مركز وحيد، كي يقترح فكرة "سلُطات صُغرى"، وأمكنة، مُتعدّدة المراكز. وإذ يُحلّل ولادة مجتمع التأديب، وتدريب الأجساد، ومراقبة الأزمنة والأمكنة (ثُكنات، ومدارس داخلية، ومصانع)، يقطع أيضاً، وبصورة جذرية هذه المرّة، مع النهج الماركسي التقليدي. وثمّة ما هو أكثر من هذا أيضاً: سوف يبتعِد فوكو عن مجالات بحثه السابقة، بعد أن استقرّ، وتُرجِم في العالَم أجمع، وصار مسموعاً من كلّ حدْبٍ وصوب.

باشر مع كتاب تاريخ الجنسانية برنامجاً واسِع النطاق. وفي كتاب إرادة المعرفة، وهو الجزء الأوّل من هذه الدراسة الواسعة، يوضّح الرابط الخاص الذي قام، في الغرب، بين الخطاب والجنس. وهذه قطيعة إضافية مع ما هو أكثر شيوعاً. ونعتقد حقاً أن المحظورات التي تُحيط بالجنسانية تَحُدُّ من مُمارستها. ويُصِرُّ فوكو، بالمُقابل، على طابع التحريض والإنتاج لهذا التاريخ. إذ لم يُتحدَّث في أيِّ مكانٍ غيرِ هذا بمثل هذه الغزارة عن الجنس، ولم تُبذَل مثلُ هذه الجهود، والأفكار، والزمن لتقنيات الاعتراف. إذ يعمُّ الغربَ قلَقٌ لا حدود له، مُتغيِّر الشكل، من الكلام في الجنس، أي من إعادة رسم تشكّله ونقاط قطيعته.

ومع ذلك، تخلّى فوكو عن هذا المشروع الهائل. وبعد عدّة سنوات باشر بالفعل وتحت العنوان نفسه، بحثاً مختلفاً جداً. إذ أعاد في العالَم القديم، عند الإغريق والرومان، في "قلَق ذاتهم" وطريقتهم في حلّ "استخدام اللذائذ"، تشكيلَ نموذج طريقةِ الفرد في الوجود والتصرُّف، وفي بناء حياته الخاصة، يختلِف كلياً عن النماذج المسيحية. إذاً في النهاية، سوف يُدخِل القطائع مع التاريخ حتى في تكوين الفرد، في تكوين ذاتيته. رُبّما لم نُقدِّر بما يكفي حجم

الجهد الخارق الذي تتطلّبه، بالنسبة إلى فيلسوف مؤرّخ طالما ألِفَ الأزمنة الحديثة ومحفوظاتها المتنوعة. إرادته في أن يصير هيلينياً، ولاتينياً، ومُتخصّصاً في العالَم القديم. وكأنّ هذا قطيعة أخيرة.

إنْ لم تكن هذه القطيعة فقط لحظة في عملية لم تتوقّف في الواقع مع موت ميشيل فوكو في شهر حزيران/يونيو عام 1984. فقد استمرّت هذه القطائع في المُتسلسِلة. والقرّاء يُطيلون فعلاً هذه السلسلة، ويُعيدون ابتكار الحركة، ويقطعون بدورهم، كما توقّع فوكو من جانب آخر وكما تمنّى، بالمعنى الأوّل لهذا المفهوم من مفهوماته أو ذاك. مثلاً بدأنا، في فرنسا، نتنبّه بطريقة مختلفة إلى آخر فترة من عمله، فقرأناه مثلما نقرأ وصية حكيم أخلاقي. وهكذا يُحاط على نحوٍ أفضل بعظمة نهجه الفلسفي الذي يندرِج في منهج نيتشه. فالقُرّاء في الولايات المتحدة، واليابان، وروسيا، يقطعون بدورهم مع ما كانته مقاصدهم الأولى. ويبتدعون لاستخدامهم الخاص أنماطاً جديدة ومُتفرِّدة من فوكو.

لن نتكلّم هنا عن خيانة. بل على العكس، هذه التحوّلات وفيّة له. لأنّ إرادة فوكو الصريحة كانت في تأليف عمل نافع. حيث ينبغي أن يستطيع كلُّ فرد، في نظره، الاستفادة من عمله، بحسب حاجاته، بطريقة مستجدّة وغير متوقّعة. ولم يكن الكاتب، في رأيه، هو وحده حافظ المعنى الرسمي والأوحد لكُتبه. وقد يكون أهمّ ما علّمه ميشيل فوكو، في نهاية المطاف، هو الآتي: لا يُكوِّن التفكير، والكتابة، والكفاح سوى قطيعة واحدة مستمِرّة.

من ديوجين إلى أيامنا

كان فوكو يُسابِق الموت في تعاليمه الأخيرة. ففي عام 1984، لم تبدأ محاضراته العامة في الكوليج دو فرانس، في شهر كانون الثاني/يناير كالمُعتاد. حيث قال موضّحاً في 1 شباط/فبراير في بداية درسه: "كنتُ مريضاً، مريضاً جداً". وحين أنهى الدورة الدراسية، في نهاية شهر آذار/مارس، قال هذه الجملة: "فات الأوان". وهو يُشير في الظاهر إلى أنّ الوقت لم يَعُد مُناسباً، وينبغي التخلّي عن التطويرات المُجهَّزة. للعبارة وقع آخر اليوم. فقد كانت هذه هي آخر كلِمات

وجّهها الفيلسوف إلى جمهوره. لأنّه بعد عدّة أسابيع، مات بمرض السيدا، في مشفى السالبيتريير، بتاريخ 25 حزيران/يونيو عام 1984. ولم يكن قد بلغ الثامنة والخمسين من عمُره.

فهل نظّم عمداً هذه المحاضرات الأخيرة بوصفها وصيّة؟ بإمكاننا أن نفترِض هذا، من دون أن نكون مُتأكّدين. وعلى أيّة حال، النصّ استثنائي. استثنائي بوضوحه القاطع، وبسِعة معلوماته ودقّتها. بمقدرته النادرة جداً على توليد مشاهد جديدة بين النصوص المعروفة. هذه المرّة تبدو "الحياة الفلسفية" التي حلُم بها القدماء ومارسوها كقالَب ـ بعيد لكنّه ما يزال نشِطاً ـ للحياة النضالية وللرغبة في الثورة التي تُحرِّض المُحدَثين. وبغية أن يُضيء فوكو المسار الطويل الذي يقود من حياة الفيلسوف القديم، المنظّمة بحسب الحقيقة، إلى حياة الثائر الحديث، الجانح صوب تحوُّل التاريخ، يستأنف الانطلاق من مفهوم إغريقي، سبق اكتشافه قبل سنة: قَوْل الحقّ la parrèsia. تعني المُفردة القول الصريح للصديق، والقول الحقّ لحامل الأسرار، بالتعارُض مع مديح المُنافق أو المُجامِل. وتتضمّن مُفردة la parrèsia شجاعةَ قَوْلِ كلِّ شيء، والمُخاطرة بالإزعاج أو بإثارة الغضب.

كذلك تمتلِك هذه الصراحة الجريئة التي تُطبّق على تصرُّف الوجود الأكثر حميمية، بُعداً سياسياً جوهرياً: أن يقول الإنسانُ الحقَّ عن نفسه، ويقبل أيضاً أن يسمع ما لا يُريحه، فهذا يخصُّ، في نظر الإغريق، حكومة المجموعة وحكومة الفرد. حيث يتشكّل الفرد والمدينة وهما يربطان على نحوٍ مُتشابه بين مُقتَضى الحقيقة، وسلطة الإنسان على ذاته، وسُلطته على الآخرين.

ليس هناك أيّ شيء جديد حقاً حتى الآن. وبالمُقابل، يغدو هذا الدرس مُتميِّزاً، وتصير تحليلاته بارعة، عندما يُلقي فوكو الضوء على الفلاسفة الكلبيِّين ـ لا علاقة للنعت، في العصر القديم، بمعناه الدارج حالياً. فلكونه مُشتقّاً من كلِمة *kunos* ("كلب"، بالإغريقية القديمة)، يعني "كلبي canin". فالكلبيُّون هم أولئك الذين يتشبّهون بالكلاب بملء إرادتهم، وبصورة مثالية. فطيلة قرون عديدة، أثار هؤلاء الفلاسفة فضيحةً لأنّهم كانوا ينامون في العراء، ويُجرِّدون أنفسهم من كلّ زينة، ويَتسوَّلون طعامهم، ولا يحترِمون أيّ تصرُّفٍ مُتحضِّر، ويُمارسون الجنس في الأماكن العامة، ويشتمون المارّة.

اهتمّ فوكو بهذه الفضيحة المُهمَلة غالباً أو المُزدراة. لم يكُن اهتمامه نتيجة افتتانه بـ "غير المُحتشِمين"، الاستفزازيين والمُتمرّدين. غير أنّه، وهو يستنكر ما أثاره الكلبيُّون، أحاط بُمفردات لُغزٍ لا بُدّ من حلّه. إذاً لماذا ننظر إليهم بعين السوء، على حين أنّهم يستندون إلى الجذع المُشترَك للطموحات الفلسفية في العالَم القديم؟ ينبغي إبراز تفاهة ما يبغيه الكلبيُّون الذي لا يعود بريق عُمْقُه العقائدي إلى أصالته.

الحياةُ الأخرى

على العكس، أهدافهم هي من أكثر الأهداف المُجمَع عليها. تحويل الإنسان وجودَه من خلال الفلسفة، والانشغال بذاته بغية الوصول إلى ذلك، وبالنتيجة إهمال كلّ ما يبدو غير مُفيد، والتمرُّن على أن يجعل حياته متوائمة مع أفكاره ـ كل الناس في اليونان أو في روما، مُتّفقون على هذه النقاط. إذاً ماذا فعل الكلبيُّون مما هو بالِغ الغرابة، وغير مقبول، كي يُلقى بهم في العار وهم يسعون إلى غاياتٍ يُقاسِمُهم إياها، في قليلٍ أو كثير، فلاسفةُ عصرهم جميعاً؟

يعبرون إلى الحدّ. يتابعون جذرياً حركة الحياة الفلسفية حتى نهايتها، ويعكِسون اتجاهها. يبيِّن الكلبيُّون أنّ وجود "الحياة الحقيقية"، الحياة بحسب الحقيقة، مرهون بانتهاك الأخلاق التي تُضِلُّنا عنها. ها هي الجُرأة التي تُسبِّب فضيحة: أن يُؤجِّجوا صِراعاً بين مبادئَ أجمع الناسُ جميعاً على تقاسُمها، وتطبيقها. نحن مُتفقّون جميعاً مع المبادئ. لكنّنا نفعل العكس. والكلبيّون يُنفّذون حرفياً ما نُوافِق عليه ـ وهذا غير مقبول. ومن دون أن يُغيّروا شيئاً في الغايات المُعتادة للفلسفة، أظهروا كم ينبغي، لبلوغها، من تحطيم القواعد، وإبطال المواثيق الاجتماعية.

هذه طفرة أساسية في تاريخ الغرب. وبالتالي تجِد "الحياة الفلسفية"، "الحياة الحقيقية" (المستقيمة، والكاملة، والسيادية، والفاضلة) أنّها تتحول إلى "حياة أُخرى" (فقيرة، وقذِرة، وبشِعة، ومُتّشِحة بالعار، ومُهانة، وحيوانية). يوضّح فوكو الملامح المُتعدِّدة لهذا الالتواء الذي وعد به أجيالاً قادمة كثيرة. حتى وظيفة الفيلسوف النبيلة تتحوَّل تحوُّلاً جذرياً يكاد يجعلها مُتصنِّعة. إذاً الكلبي هو وحدَه الملِك الحقيقي، الذي لا يحتاج شيئاً، ولا يحتاجُ أحداً كي يُظهِر سلطته. لكنّ هذا الملِك مثير للضحِك ـ عارٍ، وقذِر، وقبيح.

ما وظيفته العُليا؟ ممارسة القول الحقّ إزاء الجنس البشري بأكمله. هذا الكلب ينبح، يُهاجِم ويعضّ. وهو في حرب دائمة ضد البشرية بمجموعها باسم قول الحقّ (la parrèsia)، يُقاتِل نفسَه أيضاً كما يُقاتل الآخرين. هذا المُتسكّع الكوني يَبتكِر الفكرة الجديدة القائلة بأنّ الالتحاق بالحياة الحقيقية يتضمّن تغييرَ العالَم، والقطيعةَ الجذرية مع ما هو موجود. البطل الكلبي، بوصفه رسول الحقيقة، يعمل على أن يَهِلّ عالَمٌ جديد في نهاية المطاف.

انطلاقاً من هنا، قد يتلخّص البرنامج الذي يجب اتّباعه كالآتي: دراسة عبور هذا التنسُّك الكلبي إلى التنسُّك المسيحي، ومتابعة استمرار "الحياة الحقيقية" وتحوُّلاتها إلى "حياة أُخرى" إلى "عالَم آخر" منذ العصر الوسيط المسيحي حتى ثوريي القرن التاسع عشر ومُناضِليه. كان الوقت قد فات، في نظر فوكو، للشروعِ في ورشةٍ بهذا الاتّساع.

ما الذي يجب أن نقرأ أولاً لفوكو؟

Surveiller et punir. Naissance de la prison (Gallimard, "Tel", 1993).

وماذا بعد؟

Histoire de la folie l'âge classique (Gallimard, "Tel", 1976), *Naissance de la clinique* (PUF, "Quadrige", 2009), *Le Courage de la vérité* (Seuil-Gallimard, "Hautes Études", 2009).

ماذا نقرأ عن فوكو للمُضيّ إلى ما هو أبعد؟

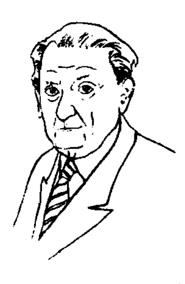
Michel Foucault. Entretiens, de Roger-Pol Droit (Odile Jacob, 2004).

Foucault. Sa pense, sa personne, de Paul Veyne (Le Livre de poche, 2010).

Michel Foucault, de Frédéric Gros (PUF, "Que sais-je?", 2010).

☜ مع فوكو، التمثّلات وأشكال الخطاب هي التي تكون في المحلّ الأوّل حين يتصل الأمر بالكلام عن الإنسان والتاريخ.

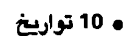
☜ مع ليفيناس، على العكس، يتجذّر التحليل أوّلاً في حضور الآخَر، في وجوده الفيزيائي، ورؤية وجهه.



- **الاسم: إيمانويل ليفيناس**

- **امكنة واوساط**

عبَر مسار ليفيناس الثقافي أوروبا وحروبها، من لتوانيا إلى باريس، مروراً بروسيا والمانيا.



- **10 تواريخ**

1906: ولادته في كوفنو، في كنَف عائلة مثقّفة.

1914: أقامت عائلته في خاركوف، في روسيا، بسبب الحرب، ودرس في الثانوية الروسية.

1923 ـ 1927: درس الفلسفة في ستراسبورغ.

1928 ـ 1929: درس في جامعة فريبورغ بإشراف هوسرل وهايدغر.

1930: حصل على الجنسية الفرنسية، وعمِل في المدرسة العُليا الإسرائيلية الشرقية التي صار مُديرَها لاحقاً.

1940 ـ 1944: كان سجين حرب في المانيا.

1961: دافع عن أطروحته لدكتوراه الدولة وعنوانها الشمولية واللانهاية.

1972: نشر كتاب الحرية الصعبة.

1973 ـ 1976: صار أستاذاً في السوربون بعد تدريسه في بواتييه ونانتير.

1995: مات في باريس بتاريخ 25 كانون الأول/ديسمبر.

- **مفهومه عن الحقيقة**

الحقيقة في نظر ليفيناس:
ترتبِط بحضور الآخر،
لاترتهِن بإرادتي وحدَها،
تربِط القانون بالأخلاق.

- **جُملة جوهريّة**

"الاعتراف بضرورة القانون يعني الاعتراف بأن البشرية لا يُمكِن أن تُنقِذ نفسها وهي تُنكِر شرطها على الفور بضربة ساحِر".

- **مكانته في الفِكر المُعاصر**

فريدة ومطّردة مع تفكير ليفيناس بالإرثَين اليهودي والإغريقي معاً، أي بِبُعدَي الأخلاق والإنسانية. امّا تأثيره الذي طالما ظلّ بسيطاً، فلا يتوقف عن التعاظُم.

الفصل الثامن عشر

حيث يجِد إيمانويل ليفيناس في الإنسان الآخَر منبعَ الأخلاق

كتب إيمانويل ليفيناس سنة 1963، في كتابه الحرية الصعبة، يتحدّث عن حياته بالقول: "يُسيطر عليها استشعارُ الرُّعب النازي وذكراه". ويُمكننا أن نقول الشيء نفسَه في فكره. حتى لو لم تُذكَر فيه المحرقة صراحةً إلا في ما ندر، وحتى لو أنّ أغلبية كتُب الفيلسوف تتناول، للوهلة الأولى، مسائل مُغرِقة في التجريد، فإنّ وجود المذابح والتوقُّع الظاهري للاإنسانية هو الذي يُوجِّه نهجَه.

ليس هدفه الأساسي أن يعرف كيف غدا هذا مُمكناً، ولا أن يكشف ممَّ تتكوّن هذه الهمجية الجديدة. بل يقوم بالأحرى على ترميم البُعد الإنساني، وإعادة التفكير بأساس الأخلاق. وبينما تبدو صورة الإنسان أنّها محت نفسها، يسعى عملُه كي يُرينا وجه الآخَر، وكي يجعلنا هذا الحضور ـ وهذه الأسبقية ـ بشراً بجعلنا أخلاقيين.

قدَر إيمانويل ليفيناس استثنائيٌّ في ذاته. فإذ وُلِد على تخوم أوروبا، استطاع أن يختزِن عدّة لُغات، ويدمج آفاقاً فكرية مُتنافرة، ويخوض غِمار أحداثٍ غير مسبوقة مُطوِّراً، بالانطلاق من هذه التجارب المُتفرِّدة، فكراً مُتاصِّلاً وجديداً. وحيث إنّه عاش عصراً من الرُّعب، منح الأخلاقَ مكانةً أساسيةً واضعاً الإنسانَ الآخَر قبلَ كلِّ شيء. أمّا عمله الذي بقي الجمهور يجهله زمناً طويلاً، فقد أثَّر في يوحنا بولس الثاني أو في فاكلاف هافل Václav Havel، وأصبح مشهوراً في

نهاية حياته. وهو يُدرَّس اليوم في العالَم كلّه. وما يزال، على الرغم من كلّ شيء، بعيداً عن أن يُعطي معانيه كاملةً.

كوفنو، ستراسبورغ، فريبورغ، باريس

بدأ ليفيناس مساره في كوفنو، في لتوانيا حيث تتقاطع لُغاتٌ ومعارِفُ ضمن طائفة يهودية تاريخها استثنائي، يسِمها إرثُ التلمودي، عبقريُّ فيلنا Gaon de Vilna (الياهو بن شلومو ظلمان) والجدَلي رابي حاييم الفولوزيني Rabbi Haïm de Volozine. كانت عائلته ميسورة نسبياً، والكتب حاضرة باستمرار (كان أبوه صاحب مكتبة)، ورقابة القانون الديني "هذا تحصيل حاصِل". الروسية لُغته الأمّ، وقد أقرأَ أستاذُ العبرية الصغيرَ إيمانويل التوراةَ منذ سنّ السادسة. وفي سنة 1914، جعل تقدُّم الجيوش الألمانية العائلة تُهاجِر إلى روسيا. فدخل إيمانويل المدرسة الثانوية في مدينة خاركوف التي لم يكُن فيها إلا خمسة طلاب يهود بسبب قِلّة مَن كان يُسمح لهم بالدراسة. وسرعان ما اكتشف الثورة البلشفية، وبوشكين، وليرمونتوف، وتولستوي، ودوستويفسكي. ومن خلالهم تلامحتِ الأسئلةُ الفلسفية في ذهنه.

اكتشفهم ليفيناس بصورة جديدة، في ستراسبورغ، سنة 1923. فقد تعلّم اللاتينية في الجامعة، وباشر دراساته في الفلسفة، وكان موريس برادين Maurice Pradines من بين أساتذته. وهناك عقد مع موريس بلانشو علاقة صداقة استمرّت طيلة حياته. وبعد فترة وجيزة فتنه برغسون، والظاهراتية، فقرَّر الالتحاق بجامعة فريبورغ حيث كان مُعلِّماهُ هوسرل ثُمّ هايدغر. ولمّا أصبح فرنسياً سنة 1930، درّس في المدرسة العُليا الإسرائيلية الشرقية التي كانت تؤهِّل مُعلِّمين لمراكز الرابطة الإسرائيلية في الشرق الأوسط. وفي موازاة ذلك، كان يُتابِع أبحاثَه الفلسفية. سُجِن خلال الحرب العالمية الثانية، ونجا بحياته، لكنّ النازيين هجَّروا أسرته إلى لتوانيا.

لم يُناقِش أطروحته عن الشمولية واللانهاية إلا سنة 1961. حينئذٍ قام بنشاطين معاً. من ناحية كان أستاذاً يُتابع عمله الجامعي: من بواتييه إلى نانتير

ثمّ إلى السوربون، كان فيلسوفاً "مُحترِفاً"، مُقدَّراً ورصيناً، ومؤلِّف كتُبٍ باللغة الصعوبة لم تلمَس قوّتها وأصالتها في البداية إلّا حلقة ضيّقة جداً من القُرّاء. ومن ناحية أُخرى، وعلى أعقاب السيد شوشاني Monsieur Chouchani الغامض، الذي علّمه القراءة التلمودية، وبوصفه مُفكِّراً "طائفياً" طوَّر دروساً عديدة وضّح فيها بدقّة مُتناهية ومهارة عالية الدلالات المُتعدّدة للنصوص العبرية، وخصوصاً تلك المستعارة من التلمود.

كان يُمكِن أن يكون ليفيناس، باستعداده الدائم، وحفاوته، وتيقُّظه، وشدّة مِراسه، وبما يملِكه من السخرية والدُعابة، أستاذاً ككثير من الأساتذة الآخرين، يحتفظ بذكراه بعض الطلبة فقط. لكنه استقى من مساره المُشابِه لمسارات الآخرين عملاً لا مثيلَ له. هذا الرجل عبقري ذو فكرٍ استثنائي. إذ عرف كيف يردُّ إلى الأخلاق قوّتها وتأصُّلها في قرنٍ يبدو أنّه سجّل اختفاءها الكامل.

حضورُ الآخر

ليس التعبير عما يُميِّز فلسفة ليفيناس من بين الفلسفات كلّها بالأمر المُعقّد. فهذا الفكر قائم على التجربة الأخلاقية المؤثِّرة لجسد الآخَرين. والجوهري فيها يتكثّف في هذه الصياغة. فالأخلاق، بحسب ليفيناس، ليست قضية تأمّلية، بل هي تجربة مُباشرة. لا تنتج عن برهان، ولا تُختزل. بل تُعاش. فكل إنسان يجد أنّ إدراك الآخر، وحضوره يستحوذه، ويتملّكه بصورة مُباشِرة. وفي رأي الفيلسوف، تكمن الحقيقة المركزية - للأخلاق وبالتالي للإنساني كما هو - في هذا التمزُّق المُقلِق الذي يُسبِّبه العالَم من خلال الحضور الجسدي للآخرين، الذي يفرض وجوده بصيغة مختلفة تماماً عن حضور الأشياء.

والحقّ، كما يرى ليفيناس، أنّ جسد الآخَر يحمِل معناه في ذاته، وبطريقة أصيلة. هذا الجسَد في عُرْيه، وضَعْفه الظاهر، وعدم قُدرته على إخفاء حرمانه، يُظهِر في وقتٍ واحد أنّه قابل للعطَب وغير قابل للاغتصاب. وهو يمنع الموت بتعرُّضه للموت المُمكِن. إذاً يكفي اقتحام الآخَر وحدَه لتأسيس الأخلاق، والمسؤولية، بل لتأسيس السياسة.

يُسمّي ليفيناس هذه الدلالة الجسدية المباشِرة "وجهاً". ليس هذا مجرَّد الوجه البشري، ولا حتى تعبير الملامح. "الوجه" هو جسَد الآخَر بأكمله، بوصفه بشرياً، ومن حيث إنّه يتوجَّه مباشرة إليّ، ويُشْرِكني في مسؤولية لا أستطيع بأيّةِ وسيلةٍ الفَكاك منها: (رؤية الوجه تعني سماع "لن تقتُل البتّة"، وسماع "لن تقتُل البتّة" يعني سماع "العدالة الاجتماعية").

تفترِض الأخلاق، في رأي ليفيناس، أنّ هذه التجربة انقلاب: بالجسد نقترب من اللانهاية. هذا القُرب سَلْب للتملُّك. وجه الآخر يسلِبني من ذاتي، من ضماناتي، من الأسيجة التي هي الأنانية، وعدَم الاكتراث أو حتى، بشكل جذري أكثر، الهوية والذاتية. يقوم التغيير الجذري الذي يُطوِّره فكر ليفيناس، بألف طريقة، على إثبات أنّ للآخَرِ أولوية على ذاتي. تأخذ الأخلاق حرفياً وعلى محمل الجدّ، صيغةَ التهذيب المُبتذلة "بعدَكم"، وتجِد فيها مفتاح العالَم جاعلةً منها قاعدةَ حياةٍ، فردية وجماعية في آنٍ معاً.

إذاً العلاقة بين الآخر وذاتي غير مُتكافئة. لأنّ ليفيناس يُولي الآخَرَ أولويةً هامة إلى درجة تجعله يتحدّث عن "امتلاك" أو عن "تنويم" يتصوَّر الذات بوصفها "سلباً" خالصاً تقريباً، بوصفها "رهينة" الآخرين. أحياناً يبدو أنّ القلب الجذري الذي قام به ليفيناس يُفضي إلى نتائج مُفارِقة: إذ يُفكِّر بطريقة تقليدية في الأنانية، وعلاقات القوّة، وضرورة الحدّ من الهيمنة التي يُمارِسها الآخَر، ويقترح كنُقطة انطلاق ضرورةَ المساعدة والتعاطُف، وأولوية الآخَر على الذات.

لا أحد غيري يُمكِن أن يُمارِس هذه المسؤولية إزاء الآخَر. فهي تبحث عني، بل تُكوِّنني. ولا يُمكِن أن أُفوِّض أحداً بأمرها، وعليّ أن أُمارسها باسمي. ولهذا السبب يُمكِن أن نعُدّ بحق أنّ الأخلاق تُكوِّن، في نظر ليفيناس، الفلسفة الأولى. ولا جدوى من تخيُّل أساسَ آخر للعالَم والوجود، ولا حاجة أيّاً كانت إلى الكون أو المادة. فالعلاقة بالآخر تقتحِم المكانة القديمة للميتافيزيقا، أو على الأرجح تحلّ محلّها.

أسبقيّة الآخر عليّ تصحّ على الأصعدة كافة. فالتهذيب، كما ذكرنا، لا يكفّ عن تكرار "بعدَكم، أرجوكم". ويُبيّن ليفيناس مدى جوهرية صيغة كهذه، وإمكانية إقرارها في مستوياتٍ أُخرى. إذ تقتضي البُنّوة أن يمرّ الأطفال قبلي، وأن تكون الأولوية أيضاً للأكثر فقراً، كما ينبغي استقبالُ الأجانب واحترامُهم قبل السكّان الأصليين. ليست هذه قضية عادات، وثقافة أو قانون، بل قضية إنسانية بالمعنى الأكثر جذريةً، تؤسّس وجودنا في العالَم، وعلاقاتنا بأنفسنا، وباللغة، والمعنى.

إذاً تُخاطِر جذرية هذه التجربة بأن تتحوّل إلى تمجيد للشعور بالذنب. فحتى قبل أن أقوم بأيّ شيء، أنا مُذنِب في نظرِ نداءِ الآخَر، المُدوِّخ. لذا لا يفلت التصوُّر السامي، الذي يجترِحه ليفيناس لنفسه أساساً للأخلاق، من النقد على الرغم من أصالته وعُمقه.

وفي الواقع، حين يدمج منْعَ قتلِ الآخر بتجربة جسَد الآخر ذاتها بهذه الطريقة، يعني أنّه يبتكِر نوعاً من التحام الواقع بالعُرف السائد الذي يُمكن الشكّ في تنفيذه فعلاً. ويبدو أنّ ليفيناس يسعى لإلغاء التبايُن بين ما هو كائن، وما ينبغي أن يكون. ويُمكِننا أن نسأل سؤالاً مشروعاً عمّا إذا كان التحام كهذا مُمكناً في الواقع. لا جدال في عظَمة فكره الذي تدعمه لغة استثنائية في دقّتها وجودتها. لكنّه يجتهد ربّما ليمزج عوالِمَ تبقى متنافرة على كلّ حال.

هذا العمل العظيم لا يُثير فقط هذه التساؤلات. بل يُثير تساؤلاتٍ أُخرى تتصل بالربط بين الجانب الفلسفي والجانب التلمودي للصرح الفكري. لا شكّ أنّه يبقى، في هذه النقطة، شيء كثير يجِب إدراكه. غير أنّ الخطوط الرئيسية تتميّز فيها: ليفيناس الفيلسوف كما ليفيناس المُفكّر اليهودي لا يمنح الطقس أيّة سلطة سِرّ مُقدّس. بل يُفضّل القديس على المُقدّس، الحامل دوماً للوثنية الجديدة للأرض والمكان. وخصوصاً أنّه يجعل موضِع الإلهي في العلاقة المُتبادَلة بين البشر. فهو يكتب مثلاً: "يرتهن الرابط بين الله والإنسان بعلاقة الإنسان بالإنسان، العلاقة التي يتحمّل الإنسان مسؤوليّتها الكاملة كما لو أنّه لا وجود لإلهٍ يُعتمَد عليه". ها هو ما يُثير كثيراً من النقاش.

الأمر الأساسي الذي يجب الإصرار عليه هو، مع ذلك، الطابع الحسّي والجسَدي إلى حدّ الإدهاش لكثير من صفحات ليفيناس وتحليلاته. فلا شيء في الواقع أقلّ تجريداً من فكره. فعلى صعوبته في غالب الأحيان، ينفتح لنا منه مخرج في المكان الأقلّ توقُّعاً. وهكذا مثلاً لا نتوقّع أن نجِد صفحات مُخصَّصة للمُداعبة في كتابٍ عن نظرية فلسفية، مُكثّف ومُعقّد ككتاب الشمولية واللانهاية.

سواءٌ أنَتجت المداعبة عن حُبٍّ أم عن حنان، عن رغبةٍ أم عن حماية ـ اللّهم إلا أن تجمع هذه الملامح كلّها ـ فهي تبدو بعيدةً عن المفاهيم، والتحليلات الصارمة، ومساعي التجريد. وإذا ما كوّنتْ برهاناً بمعنى من المعاني، فلا رابِط مع ذلك بين هذا وعلم الهندسة. ثُمَّ إنّ التفاتة عاطفية كهذه لا تُحرِّك عادةً عقلَ الفيلسوف.

مُقاربة المُداعبة

ومع ذلك، يُخصِّص إيمانويل ليفيناس، في هذا الكتاب الكبير المنشور سنة 1961 ـ الذي غدا منذئذٍ واحداً من أركان المشهد الفلسفي المُعاصِر ـ صفحاتٍ غيرَ مُتوقّعة. أوّل ما يلفت نظره هو غرابة المُداعبة. فالفيلسوف الذي وضع في المحلِّ الأوّل مسألة الآخَر، وأولويّته على الذات، والضرورة الأخلاقية النابعة من حضور وجهه وحدَه، يكتشِف أنّ فضاءً زمنياً مُتفرِّداً ينفتح مع اللّمْس.

فالمُداعبة لا تستهدِف، في رأيه، "شخصاً ولا شيئاً". بل تولِّد عالَماً وسيطاً حيث يكون كلٌّ منهما، لامِساً وملموساً في وقت واحد، ويعود هو نفسه بالضبط من دون أن يغدو آخَر مع ذلك. فاللمسة القائمة "على عدم الإمساك بشيء" تكتفي باللّمس. تنزلِق في ملامسة لانهائية. تبحث من دون أن تعرف عمّا تبحث، ومن دون أن تجِد شيئاً، لكن من دون أن تتوقّف مع ذلك. في الواقع هي "تسير على غير هُدى". إذاً هذا اللّمس شيء آخر مختلِف عن مُجرّد قضية جِلْد تافهة، قضية خلايا، وأعصاب ومَشابِك عصبية.

لا يتردّد ليفيناس في القول إنّ المُداعبة "تتعالى على المحسوس". إذ لا

يعود الجسد المُداعَب ـ المُداعِب جسَد الفسيولوجيا. وليس الجسَد ـ الشيء للمُتخصّصين في التشريح أو للأطباء. لكنّه ليس جسَد الراقص المعروض، ولا الجهاز العضوي الخاضع لقيود العمل، ولا القامة المحنيّة لأوامر السلطة. إنّه جسَدٌ آخَر، على الحدّ بين القابل للوصف والمعقول. فهو بغرابة مُضيء ومظلِم في وقتٍ معاً، وليس حاضراً أبداً بشكل كامل، وفي صيرورة دائمة، وكأنّه في ما قبل العالَم والأشياء. ويحاول الفيلسوف أن يقترب من مكانته المُتناقضة من دون أن يُجمِّده، مع ذلك، في حقيقة ميتة.

لأنّ هذا العالَم الذي يمنح الآخر أولوية هو أيضاً عالم عدَم اليقين، والتوقُّع، والعقائد، وانهيار القناعات المحسومة. ينبغي، ونحن نتقدّم في هذا الاتجاه، أن نمضي حتى القول: هنا ينطفئ ما كان يُسمّيه الميتافيزيقيُّون قديماً "الحقيقة". هذا العالَم هو الذي تُجرَّب فيه نهاية المفهوم أكثر مما تُتَصوَّر. لذا ابتغينا أحياناً أن نرى في "فلسفة مُداعبة" مُفترَضة، هادياً في فكر ليفيناس. ليست هذه الصفحات من جهة أُخرى معزولة في مؤلّفاته ـ يعود موضوع المُداعبة تحديداً في كتاب كبير آخر عنوانه خلافاً للوجود أو في ما وراء الجوهر.

إذاً يُعارض الفكر المُعاصِر، منذ ليفيناس، بين فكرة اللمس التي تبغي أن تعمل بطريقة مختلِفة، وفكرة النظرة ـ التي تُحيط منذ أفلاطون بحواف ثابتة ترى الآخَر شيئاً بين الأشياء، وتُفضِّل الهوية. لا شكّ في أننا نستطيع الحكم بأنها مُقلِقة، لأنها ليست مُصفّحة باليقينيات، ولا مُدرَّعة بالبديهيات. غير أنّ عدَم اليقين يمتلك، بالمُقابل، أهميةً أخلاقية أساسية. كتب ليفيناس يقول: "ينبغي أن ينقص عدد الفئات كي لا يكون الآخر مُقنّعاً".

ما الذي يجب أن نقرأ أولاً لليفيناس؟

Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme (Le Livre de poche, 1984).

وماذا بعد؟

Entre nous. Essais sur le penser-l'autre (Le Livre de poche, 1993).

Éthique et Infini (Le Livre de poche, 1984).

ماذا نقرأ عن ليفيناس للمُضيّ إلى ما هو أبعد؟

Emmanuel Levinas, de Marie-Anne Lescourret (Flammarion, 1999).

Entretiens avec Levinas. 1992-1994, de Michaël de Saint-Chéron (Le Livre de Poche, 2010).

Emmanuel Levinas: Dieu et la philosophie, de Benny Lévy (Verdier, 2009).

الباب السَّابع

نقاشٌ لا ينتهي

ما الثقةُ التي نُوليها للعقل؟ هذا هو ببساطة السؤال الذي يُفرِّق عدداً من مُفكّري نهاية القرن العشرين. فالتعارض بين جاك ديريدا ويورغين هابرماز، من هذه الزاوية، تعارضٌ نمونجي.

لا ريب في أنّ أقلّ ما يُمكِن أن يُقال في تفاصيل جِدالات هذَين المُفكِّرَين، وخصوماتهما، وخلافاتهما، ومُصالحاتهما أنّها مُعقّدة من دون شكّ. وقد خصّص لها بيير بوريتس Pierre Bouretz مُجلّداً ضخماً، نجِد فيه كلّ الإشارات التي نتمنّاها. من المُستبعَد أن ندخل في هذه المتاهات حيث تتفاعل عدّة رِهانات، نظرية وسياسية، بل مؤسَّساتية وإيديولوجية أيضاً.

وعلى هذا نقول: إذا كانت العلاقات بين هذَين المُفكِّرَين مُعقّدة، فمن المُمكِن أن يُصاغ الرهان العام لنقاشهما بكلِماتٍ قليلة. إذ يتصل الأمر بفهم إنْ كان لا يزال للعقلانية من مستقبل ـ والمقصود من "العقلانية" إحياء الحجَج، والمنطق البرهاني في النقاش العام. هذا يفترِض طبعاً وجود أُفق للحقيقة حيث نتمكّن، فيما بعد، من إثبات مَن هو المُحِقّ ومن هو المُخطئ، وبأيّ صدَد واعتماداً على أية حُجَج.

شهِدَ هذا البحث المُشترَك عبَر العصور منذ الإغريق حتى عصر الأنوار والحداثة العلمية احتجاج نيتشه في القرن التاسع عشر، وهايدغر في القرن العشرين. وقد أطال جاك ديريدا، على طريقته، هذا النهج في وضع فكرة الحقيقة ذاتها، وخطواتِ العقلانية موضع تساؤل. يقترح أن نُسائل حتى معايير أحكامنا، والمقولات التي بها نبني أفكارنا وضروب خطابنا. الغاية هي تحريك تمفصلاتها، وجعل بديهياتها الظاهرة نسبية.

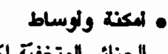
هذه هي "التفكيكية" - المُفردة التي استخدمها ديريدا أولاً كي يترجِم كلِمة *DestruKiton* عند هايدغر إلى اللغة الفرنسية. وصارت الكلِمة مُرادفة لموقف ديريدا الخاصّ، أحياناً رغماً عنه. يعود التفكيك إلى الإصرار على إبهام المفردات المفهومية، ولفت الانتباه إلى تعقيدات غير مرئية تحت البديهيات الظاهرة، وتعقيد الدلالات الواضحة ومضاعفتها. وليست الممارسة مُجرّدة دوماً من التكلُّف، أو التلاعب بالألفاظ، أو المُوارَبات البلاغية - ممّا لا يألو خصوم ديريدا جُهداً في لومه عليه. وعلى كلّ حال، يتصل الأمر أمام استخدامات العقل التقليدية بالانطلاق من تبنّي موقفٍ من الارتياب، بل من الانسداد.

بالمقابل، يُجسِّد يورغين هابرماز الثقة المُتجدِّدة بالعقلانية، والجدَل البرهاني، والنقاش الديمقراطي، وتبادُل الحجج. موقفه أكثر تقويضاً مما يبدو، لأنّه يُصرّ على ضرورة أن يدخل كلّ فرد النقاش وأن يملك وسائل تأكيد صِحّة حُجَجِه - وليست هذه هي الحال في الواقع، حتى في الأنظمة الديمقراطية التي تعترِف للمواطنين صُورياً بهذا الحق.

في رأي هابرماز، لا يتعلّق الأمر بالانحراف عن العقل، بل بالتحكُّم بوسائل تطوير شروط تجديد الجدل العام، فلسفياً وسياسياً. فهو لا يتوقّف، مقابل انحرافات الديمقراطيات المُمكِنة، عن تنكيرها بطبيعتها الخاصة النابعة من السياسة التشاورية.

لا جِدال في أننا، على الرغم من التعميم المُفرط، أمام موقفين مُتعارِضَين. أحدُهما يتساءل بانتظام عمّا يوجد في العقلانية من ظلام، وعمّا يُكوِّن حدودها، وأوهامها المُحتمَلة. والآخَر يعمل على جعلها بشكل جماعي أكثر فعالية وشفّافة، وذلك بإبراز المعايير النظرية والعملية لأخلاق النقاش، ولسياسة التشاوُر.

لا نهاية للنقاش بين هذين الموقفَين.



- الاسم: جاك ديريدا

- امكنة ولوساط

الجزائر المتخفيّة لكنْ الحاضرة، والمؤسّسات الفرنسية المالوفة لكن غير المضيافة، والجامعات الامريكية المتحمّسة في أغلب الاحيان: لوحة طبيعية لمواطن عالمي بطيب خاطِر.

- 10 تواريخ

1930: ولادته في الأبيار، في الجزائر.

1940: سُحِبت منه الجنسية الفرنسية بموجب القوانين المُعادية لليهود التي سنّتها حكومة فيشي.

1952: دخل المدرسة العليا للمُعلّمين، شارع أولم.

1964 ـ 1984: عمل أُستاذاً مُساعداً في المدرسة العليا للمُعلّمين.

1967: نشر علم الكتابة، والكتابة والاختلاف، والصوت والظاهرة.

1975: عمل أستاذاً زائراً في جامعة يال.

1978: نظم القضايا العامة للفلسفة.

1984: صار مدير الأبحاث في المدرسة العليا للدراسات في العلوم الاجتماعية.

1986: عمِل أستاذاً في جامعة كاليفورنيا.

2004: مات في باريس بتاريخ 9 تشرين الأول/أكتوبر.

- مفهومه عن الحقيقة

الحقيقة في نظر ديريدا:
يجب تفكيكيها، أي إعادة استخدامها،
لا يُمكِن فصلها عن الكتابة،
تُصبِح دوماً موضوع سرد.

- جُملة جوهريّة

"يجب أن تُخاطِر الفلسفة دوماً بأن تهجر نفسها، بأن تبرح ذاتها".

- مكانته في الفِكر المُعاصر

مثار جدَل. بعضهم يتحمّس للحركات الجديدة التي قام بها ديريدا في الحقلَين الفلسفي والادبي، بينما لا يرى فيها آخرون إلا مواقف غامضة وغير مُجدِيَة.

الفصل التاسع عشر

حيث يبحث جاك ديريدا عن مساءلة الأسئلة

يُعطي جاك ديريدا الانطباع بأنّه لم يكن مرتاحاً أبداً في دورٍ بسيط. إذ حوّل بأساليب كثيرة ما كان يُمكِن أن يبدو معطى وبسهولة إلى مشكلة. لكن لا شيء عنده أبداً بهذا الوضوح الذي يُمكن أن نعتقده، ونتظاهر بقوله. فقد عكف على أن يكشِف، وراء عاداتنا، ومعالمنا، ومعاييرنا الأكثر ضماناً، افتراضات غير مرئية، وأخرى مسبّقة يجب مساءلتها. وفي رأيه، كان ينبغي أن يتوفّر لعصرنا باستمرار مزيد من الانتباه، والزمن، والفروق الدقيقة... والحيطة، والصبر، والجُرأة، وانفتاح الذهن.

لقد أراد، من حيث هو فيلسوف، أن ينظر إلى الفلسفة من الخارج، وأن يسائلها بلا هوادة. ولم يكفّ، من حيث هو كاتب، عن توحيد السرد والمفهوم، والاشتغال عليهما معاً، وتخصِيب أحدهما بالآخر. ولطالما ساءل، من حيث هو أُستاذ، مؤسَّسات التعليم وتفحَّصَ معنى الجامعة والتربية أيضاً. ومن حيث هو مواطن، كافح على طريقته مُنتقِداً يقينيات الديمقراطيات الراهنة.

ما باعث هذه الأفكار الدقيقة؟ ليس سببها على الإطلاق مَيْله إلى التعقيد، بل رغبته في الحِفاظ على المستقبل. إنّما كان جاك ديريدا يُريد أن نتوقّف عن الاعتقاد بتسوية المسائل كلّها، وبتوقُّع الكلام كلّه أو بإمكانية تخمينه، وبالتنبؤ بالأنظمة السياسية كافّة. فالمحور الأساسي لعمله هو تهيئة المكان لاحتمال معنى آخر، لشيء غريب. والاحتفاظ بإمكانية زمن، وكتابة، وشكل معرفي أو حساسية

رُبَّما لا مثال لها حتى الآن. والعكوف، من أجل هذا، على فكِّ البديهيات القديمة، والعمل على إعادة إدراج ذلك في البناءات الموجودة ـ من الميتافيزيقيا إلى المنطق، ومن علم النفس إلى السياسة ـ كي لا يكون المستقبل مُغلَقاً سلَفاً.

نجاح عالمي

وقتَ كانت التنوُّعات تميل إلى الاختفاء حيث بدا العالَم "من دون خارِج" ويفتقِر إلى البديل، يُمكِن لإرادته الثابتة في أن يترك محلاً لمكانٍ آخر أن تشرح نجاحَه المُتناقِض. إذ شَهِد هذا العمل النخبوي جداً سمعة عالمية في حياته. وأسهمت عناصر أخرى في هذا النجاح. ومنها بالتحديد حماسة الأدباء الأمريكيين (قاومه الفلاسفة المُتشدِّدون الناطقون بالإنكليزية)، والإمكانية المفترَضة لتطبيق "منهج" ديريدا على مجالات متنوّعة جداً، وخصوبة المؤلِّف العالية (ليس أقلّ من خمسين مُجلداً منشوراً خلال 53 عاماً)، وجاذبيّته الخاصّة، وتنوّع المجالات التي تناوَلها، بالخوض فيها أو بربطها بغيرها (من الشعر إلى التصوير الضوئي، ومن التحليل النفسي إلى وضع الجامعة، ومن أوروبا إلى اختلاف الجنسيَن، من بين أشياء كثيرة أُخرى)، هذه العناصر مُجتمِعة أدّت إلى انتصاره.

لكنّ هذه ليست إلا معطيات خارجة عن عمله. فثمة عند ديريدا، بطريقة أكثر جذريةً، وعُمقاً، موقف، أو نداء، أو توقّع استجابت له حسّاسيةُ عصره: استعادة حظّه في المستقبل، والتأهُّب الدائم لما لا يُمكِن التنبؤ به. لهذا السبب انتهى ديريدا، خلال عشرين سنة، خلال عقدي السبعينيات والثمانينيات، بتجسيد شخصية الفيلسوف في شتى أنحاء العالَم تقريباً ـ من الهند إلى الولايات المتحدة، ومن أمريكا اللاتينية إلى كوريا الجنوبية، ومن بلاد البلطيق إلى أفريقيا ـ حتى في نظر الذين لم يقرؤوا سطراً واحداً من كتاباته. وخلال السنوات الأخيرة من حياته، اتّسعت الهالة. حيث شَهِدنا ازدهار روايات، وقصصاً قصيرة، وأفلاماً بطلُها ديريدا أو مفكِّرٌ يُشبِهه بغرابة. وثمة كوكبة من المواقع الإلكترونية مُخصّصة لأعماله، وأحياناً لصورته فقط (صورة شخصية، وبعض مقاطع من نصوصه). وباختصار، صار هذا المُفكِّر الصعب رمزاً في النهاية.

الجزائر، وهارفرد، وباريس

ومع ذلك لا شيء يبدو أنّه خلق استعدادَه لهذه المكانة. لأنّ زمن البدايات والتأصيل في حياته، تكوّن بدايةً من منفى وهوامش. وُلِد جاك ديريدا في 15 تمّوز/يوليو من عام 1930، في الأبيار بالجزائر، غير البعيدة عن العاصمة، مما يعني أنّه، بدايةً، خارج المركز بالقياس إلى قلب الحياة الثقافي. إذ لم يخرج من الجزائر إلّا في سنّ التاسعة عشرة. فالطفولة والمراهقة الجزائريّتان تركتا فيه شعوراً بأنّه "من أَمكنةٍ أُخرى".

ضاعف هذا الشعور استبعادٌ مُباغِت لم يندمل جُرحه أبداً. يوم افتتاح المدرسة، خريف عام 1942، كان على الصبي أن يدخل الصف الخامس في ثانوية بن عكنون، لكنّه صُرِف إلى بيته. ورأى الفتى اليهودي أنّه جُرِّد من الجنسية الفرنسية، نظراً لأنّ نظام فيشي ألغى قرار 1870 الذي اتّخذه كريمون. لذا تابع، حتى سنة 1943، دروساً في مؤسّسة تعليمية أقامها الأساتذة المطرودون من التعليم الحكومي تطبيقاً لقانون وضع اليهود الذي أعلنته حكومة فيشي بدءاً من 3 تشرين أول/أكتوبر عام 1940.

في أرض الشمس هذه بحياتها العذبة للغاية حيث لا نرى أيّ جنديّ ألماني، اكتشف الطفل مع ذلك تعسُّف العزل، والتهديد المُبطّن الذي ينطوي عليه الاضطهاد. كما شهِد في الثانوية فترة مضطربة حيث تشغل الرياضة (حين حلُم بأن يكون لاعبَ كرة قدَم مُحترِفاً) وقتاً أكثر من وقت الدراسة. رسب أوّل مرّة في امتحان الشهادة الثانوية سنة 1947، ثمّ صار في ثانوية لويس لو غران الداخلية، ثُمّ دخل المدرسة العليا للمُعلّمين بعد أن رسب في المسابقة الأولى لدخولها.

ما إن قُبِل جاك ديريدا في شارع أولم، سنة 1952، حتى استقر تدريجياً فعمل في محفوظات هوسرل في لوفان، وحصل على شهادة الأُستاذيّة في الفلسفة، كما حصل على منحة للدراسة في جامعة هارفرد، وتزوّج في بوسطن سنة 1957 من مارغريت أوكوتورييه Marguerite Aucouturier (أنجبت له ولدَين على التوالي سنة 1963 و 1967) وأدّى خدمة العلَم في الجزائر مُعلّماً لأبناء العسكر في كوليا القريبة من العاصمة الجزائر.

بعد أن قضى عاماً في ثانوية مان، بدأ سنة 1960 التعليم في السوربون. فانغلقت أوّل فترة من مساره مع تركه الجزائر، والإقامة عند أبوَيه في مدينة نيس، وانطلاق ما سوف يُسمّيه لاحقاً "بالحنين إلى الجزائر" nostalgérie. ها هنا أمكنة مساره كافّة: شارع أولم، حيث سرعان ما يغدو أستاذاً مُساعداً، وهارفرد حيث سيعود غالباً، وبراغ أيضاً حيث يعيش أهل زوجته، وحيث سوف يُسجَن لاحقاً.

وجد ديريدا نفسَه بادئ ذي بدء في انتماءٍ مُضاعَف إلى مكانين دائمين على الأقلّ، هنا وفي مكان آخر. هذا من دون أن نحسِب نوعاً من اللُّغز الذي أخذه على عاتقه وعلِق به على الدوام: "لن يعلَم أحدٌ أبداً السرَّ الذي أنطلق منه في الكتابة، ولن يُغيِّر من الأمر شيئاً لو قلته لكَ"، هذا ما كتبه سنة 1991 في كتاب ديريدا الذي ألّفه بالاشتراك مع جيوفري بيننغتون Geoffrey Bennington.

الكتابةُ، والصَّوتُ، والفِكْر

يأتي بعد ذلك زمنُ مُباشرةِ العمل، والتأسيس، الخاصّ بالمفاهيم، وشبكات المفاهيم، أو عمليات التجريب. وقد فرض هذا القادم الجديد نفسَه في المشهد الثقافي خلال عدّة سنوات. ففي سنة 1962 أنجز أوّل عمل بترجمة كتاب مبادئ علم الهندسة لهوسرل مع مُقدّمة طويلةً وأصيلة. حصل جاك ديريدا على جائزة كافاييز. وفي سنة 1964، بدأ التعليم في المدرسة العُليا للمُعلّمين في شارع أولم حيث سيبقى حتى سنة 1984. نشر مقالاته الأولى، التي سرعان ما لفتت الانتباه، في مجلّتَي النقد Critique وكما هو *Tel Quel*. ربطته علاقات صداقة مع المسؤول عن مجلّة Tel Quel فيليب سوليرس Philippe Sollers، ولمّا كان ديريدا يتوقّع القطيعة بينهما بعد عدّة سنوات لأسباب سياسية، اختار أن يبقى قريباً من الحزب الشيوعي حين صار كُتّاب *Tel Quel* "ماويِّين".

ثمّة سلسلتان، تتكوّن كلّ منهما من ثلاثة أجزاء، جعلَتا ديريدا معروفاً بوصفه فيلسوفاً مُتفرِّدَ الأصالة. في عام 1967: الصوت والظاهرة، عن علم الكتابة، والكتابة والاختلاف. وفي عام 1972: مواقف وهوامش - عن الفلسفة، وتشتّت المعنى. حينئذٍ عُرِف الجوهري في "برنامج" ديريدا، وموضوعاته، وأسلوبه في المُداخلة.

الموضوع رقم 1: أولوية الكتابة على الكلام، والرسم على الصوت، والنصّ على القول. أو بالأحرى، أسبقية أساسية لِبُعد التدوين في أيّ نوع من اللغة. من هنا يتعارض ديريدا مع تقليد ميتافيزيقي كامل، انبثق من الإغريقيين وتابعته المسيحية. يجِدُ هذا التقليدُ القائم على "مركزية اللغة"، الصوتَ أكثر حضوراً، وحيوية، ومركزيةً من الكتابة التي لن تكون إلا نسخة عنه، وواقعاً ثانياً قليل القيمة.

الموضوع رقم 2، ارتباط: لا ينفصِل المعنى عن العلامة، والفِكر عن الكتابة. ولا يُفصَل المفهوم عن الجُمَل التي يندرِج فيها، عن الأسلوب الذي يحمله وينقله. وبالتالي، فمن المُناسِب الانتباه إلى الطريقة التي يكتب بها المُفكِّرون. إذ يغدو مُمكناً ومشروعاً أن نُسائلهم انطلاقاً من أدنى صِيَغ الجُملة عندهم، ومن كلّ شيء في نصوصهم ينتهك أفكارهم الصريحة. يُمكن أن يبدو العمل على الكتابة، بالتناظُر، كأنّه عمل على المفهوم، ممّا يُمهِّد الطريق إلى إمكانية عدم التمييز، في النهاية، بين الأدب والفلسفة، والنظرية والخيال.

الموضوع رقم 3، المرتبط بالموضوعَين السابقَين: لا يُمكِن أن يتصل الأمر بمُتابعة الفلسفة ولا بتركها تماماً. الإمكانية الوحيدة "غير المُمكنة" هي أن نكون في الوقت نفسه داخلها وخارِجها، أن نُسائل الفلسفة ذاتَها، أن "نُسائل السؤال"، أن نكشِف، ونضع على المِحَكّ افتراضاتِ هذا الخطاب الميتافيزيقي الذي يدَّعي فهم أشكال الخطاب الأخرى كلّها، أو يعلوها، أو يُجاوِزها.

يؤدي تلاقي هذه الموضوعات إلى "التفكيك"، المصطلح الذي يرتبط من الآن وصاعداً باسم المُفكِّر ارتباطاً راسخاً. رفض ديريدا أن يُعرِّفه مُفضِّلاً الإجراء السلبي بقوله: ليس "التفكيك" مُجرَّد منهج، ولا مدرسة فكريّة، ناهيكَ عن أن يكون نظاماً أو فلسفة. فالأمر بالأحرى هو مساءلة افتراضات النص، ومقولاته، وهوامشه، وحدوده، وبياضه، بفتحه على دلالاتٍ أُخرى مُمكِنة غير الدلالات المُترسِّبة تقليدياً، على مرّ القراءات والتعليم.

"التفكيك" ليس تقويضاً، ولا تخلياً. كما أنّه ليس تخريباً. إنّه إعادة استخدام، إعادة فتح منظورات حركة، في أفكار مُتحجِّرة أو جامدة. ومن جديد

نكتشِف المسألة التي لا تني تشغل ديريدا: مسألة الانفتاح، والمُمكِن غير المسموع بعدُ، واحتياطي المستقبل.

أصدقاء، أعداء

حينئذٍ انفتح زمن الأبحاث. إذ أسَّس ديريدا سنة 1974 سلسلة "الفلسفة فعلاً" la philosophie en effet في دار فلاماريون حيث نُشِرت أعمال المُقرَّبين منه (تحديداً جان ـ لوك نانسي Jean-Luc Nancy، وفيليب لاكو ـ لابارث Philippe Lacoue-Labarthe، وسارة كوفمان Sarah Kofman، وسيلفيان آغاسنسكي (Sylviane Agacinski). وشارك، في الوقت نفسه، في تأسيس مجموعة البحث في تعليم الفلسفة (GREPH). وفي السنة التالية بدأت ما أُطلِق عليها اسم "مدرسة يال" (بول دو مان Paul de Man، وديريدا وآخرون) وغدت النقاشات الأمريكية حول التفكيكية كثيفة للغاية.

تعدّدت أسفارُه في أثناء السنوات المُثقلة جداً التي تلت (إلى اليابان، وأمريكا الشمالية، وأمريكا اللاتينية، وأوروبا الشرقية، وإسرائيل)، وتوالت الترجمات. اكتشف ديريدا طرائق جديدة في الكتابة. إذ يقسِم الصفحة إلى عمودين ويجمع المراجع الفلسفية بالطلاسِم الشعرية في كتاب رنين *Glas* المبني على جرْس اسم هيغل. ويُركِّب في كتاب البطاقة البريدية من سقراط إلى فرويد وما بعدَهما الشواهد المُقتطَعة ومقاطع السيرة الذاتية، والتخيُّل الذاتي والدارات التاريخية القصيرة: "وصل فرويد خطّه الهاتفي على العلبة الصوتية لـ "فيليبوس" والمأدبة..."(*).

في عام 1983، كان دوره حاسماً في تاسيس الكلية الدولية للفلسفة التي بقيت منذئذٍ مؤسّسةً أصيلة. ودخل، في السنة نفسها، مدرسة الدراسات العُليا للعلوم الاجتماعية حيث بقِي فيها حتى التقاعد. وكانت تستقبله الولايات المُتحدة

(*) يستخدِم ديريدا، ضمن إطار طرائقه الجديدة في الكتابة، مصطلحات الكهرباء والهاتف لشرح التواصُل التاريخي بينه وبين الفلاسفة القدماء والمُحدَثين ويستشهِد هنا بمُحاورَتي افلاطون المعروفتَين. لذا كان لا بُدّ من المُحافظة على الترجمة الحرفية للنصّ ـ المترجم.

(في يال، وهارفرد، وإيرفين في كاليفورنيا) عدة مرّات في السنة. وبالتالي مارس تأثيراً مُتعاظِماً في أقسام الأدب في الجامعات الأمريكية مُباشرة أو من خلال الأساتذة الذين علّمهم.

أثارت هذه السمعة جدالات أُعيد إحياؤها سنة 1987 بكشف فترة تواطؤ هايدغر مع نظام هتلر، واتساعه، وبهجمات شُنّت في السنة نفسها ضدّ الماضي السياسي لبول دو مان. تأثّر ديريدا، بطريقة مختلفة، بالاتهامات المصوّبة ضد هايدغر الذي لم يتوقّف أبداً عن اتّباعه وهو ينقده، وبالحملة الشّرِسة ضد صديقه بول دو مان. وجاء ردُّه عليها في كتابَين: عن العقل، هايدغر والقضية، ومُذكّرات ـ من أجل بول دو مان.

لم يُحقّق ديريدا إجماعاً حول شخصيّته على الرغم من نجاحه. ففي فرنسا عُزِل عن التشريفات الكبيرة، والمهمّات الجامعية العالية: لم تنتخبه جامعة السوربون ولا الكوليج دو فرانس. وكان له في العالَم الناطق بالإنكليزية، حيث شهرته الأقوى، خصوم شديدو المِراس يَعدُّون عمله هُراءً، وفكرَه تزييفاً. وفي عام 1991، حين اقترحت جامعة كمبريدج أن تمنحه درجة الدكتوراه الفخريّة، أثارت حرباً. وقُدّمت عريضة لمنع ذلك. استُقبِل ديريدا، ولكن أيّده 302 صوتاً، وكان ضده 204 أصوات.

وسَمتْ آخِرُ عشر سنوات من حياته زمن العَودات. وغالباً في فرنسا حيث تكرَّر ظهوره، وقبِل أن يتدخَّل على شاشة التلفزيون من وقتٍ إلى آخر، وفي الصحف على الرغم من عدَم ثقته "بالتبسيط الصحفي". ورُبّما تكون العودة إلى القضايا السياسية بوجهٍ خاصّ هي التي هيمنت في السنوات الأخيرة من حياته. لا شكّ في أنّ ديريدا لم يهجر أبداً الساحة الفرنسية، ولا الصراعات السياسية. فبسبب عضويّته في جمعية جان هوس Jan Hus التي كانت تُساعد المُثقّفين التشيكيين المتمرِّدين، تمّ توقيفه في براغ سنة 1981، واتُّهم "بإنتاج المُخدّرات وتهريبها!" وفي النهاية أُطلِق سراحه.

صار المُنعطف السياسي لتدخُّلاته أوضح أحياناً، وأكثر متانةً. ويبدو أن

ديريدا أعاد مع كتاب أشباح ماركس، وعنوانه الفرعي دولة الدَّيْن، وعمل الحِداد والدولية الجديدة، العلاقة بصيغة الحنين مع الآمال التي أحياها القرن التاسع عشر والقرن العشرون قبل أن يطالهما الفساد. فهو يتساءل عن "جُثّة السياسي" التي توشِك ملامحها التكوينية، في نظره، على الاختفاء. تمتدّ هذه الفكرة في كتاب ماركس والأبناء حيث يُجيب المُفكِّر على النقاشات التي فتحها كتاب أشباح ماركس. ونجد الاهتمامات السياسية نفسها في مُقابلاته مع إليزابيت روديِنيسكو Élisabeth Roudinesco، وعنوانها ماذا غداً... وكذلك في كتابيَه المارقون، والفلسفة في زمن الإرهاب اللذين يتناول فيهما العالَم بعد أحداث 11 أيلول/سبتمبر بطريقة قاسية جداً ضد السياسة الأمريكية.

لا تزعم هذه الإشارات القليلة أنها تُلخِّص عمل مُفكِّرٍ عكف باستمرار أكثر من أي مُفكِّر آخر من دون شك، على ألّا يكون قابلاً للتلخيص. ففي رأيه، آخِر الأمر، أنّ عدم القدرة على الانحباس في تعريف واحد، وسؤال واحد، وفكرة واحدة، هو تماماً كالحِفاظ على المستقبل.

ما الذي يجب أن نقرأ أوّلاً لديريدا؟

Droit à philosopher du point de vue cosmopolitique (Verdier, 1998).

وماذا بعد؟

L'Écriture et la Différence (Seuils, "Points", 1979).

ماذا نقرأ عن ديريدا للمُضيّ إلى ما هو أبعد؟

De quoi demain... Dialogue, Jacques Derrida et Élisabeth Roudinesco (Flammarion, "Champs", 2003).

Apprendre á vivre enfin (entretien de Jacques Derrida avec Jean Birnbaum, Galilée, 2005).

Derrida, de Benoit Peeters (Flammarion, 2010).

☜ مع ديريدا، تُسائِل الفلسفة ضمن شروط كتابتها بغية المُحافظة على إمكانية مستقبَل آخَر.

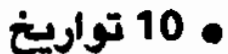
☜ مع هابرماز، يُعاد الاعتبار إلى العقلانية خلال تفحُّص شروط الكلام العام، والنقاش الديمقراطي.



- **الاسم: يورغين هابرماز**

- **امكنة واوساط**

الجامعات والمؤسّسات الألمانية بعد الحرب العالمية الثانية، وبناء الفضاء العام الأوروبي والعالمي.

-  **10 تواريخ**

1929: ولادته في دوسلدورف.
1949 ـ 1954: تابع دراساته في غوتنجن، وزوريخ، وبون.
1956: عمل في فرانكفورت مع هورخيمر وأدورنو.
1961 ـ 1971: علّم في هايدلبرغ وفرانكفورت.
1968: نشر كتاب التقنية والعلم بوصفهما "إيديولوجيا".
1971 ـ 1982: كان مُديراً مُشاركاً لمعهد ماكس بلانك.
1981: نشر كتاب نظرية الفِعْل التواصلي (جزءان).
1983: عمِل أستاذاً في جامعة فرانكفورت.
1992: نشر كتاب القانون والديمقراطية.
1994: صار أستاذاً فخرياً.

- **مفهومه عن الحقيقة**

الحقيقة في نظر هابرماز:
تتطوّر بالنقاش،
تعتمد على نوعية النقاش العام،
هي مُمارسة وليست مُعطى.

- **جُملة جوهريّة**

"إذا لم يكن بين يدَي الكائن البشري وسيلة للوصول إلى معرفة 'الحقيقة'، ففي وُسعه، من خلال لُغته، أن يكتشِف منها انعكاساً، ويُحتمَل أن يلتزم بهذا المنظور".

- **مكانته في الفِكر المُعاصر**

مُتعاظمة بقدر سعيه المستمرّ ليأخذ في الحسبان الأبعاد الكاملة للمشكلات السياسية والاجتماعية لِعالَم مُعولَم.

الفصل العشرون

حيث يرفض يورغين هابرماز أن يرى العقل غارقاً

"قلّما يستطيع تطوُّري الثقافي الخاص أن يتوضّح خارج المواجهة التي عارضتني، طيلة حياتي، مع شخصياتٍ مثل هايدغر أو كارل شميت". هكذا كان يتحدّث هابرماز سنة 2001 في مُقابلة خصّ بها مجلة عالَم التربية. ففي نظر هايدغر الذي هاجم العقلانية الكلاسيكية بشراسة، وفي الوقت نفسه ناضل في صفوف النازيين، لم يعُد هذا الفيلسوف يتعاطف البتّة إلّا مع كارل شميت، القاضي الرسمي للرايخ الثالث مُلهِم قوانين نورمبرغ العنصرية في عام 1936.

ها هو ما يبدو بسيطاً، وطبيعياً تماماً إذا جاز لنا القول. فلا شيءَ يبعث على الدهشة في أن يُقاتل فيلسوف ألماني، بعد النازية، الأفكارَ التي ولّدت أو دعمت هذا النفي للإنسان. ومع ذلك ـ وهذه واحدة من مُفارقات العصر ـ فإن قسماً كبيراً من المثقّفين لا يتّفقون على هذه البديهة. إذ يبقى هايدغر في نظرهم، وعلى رأسهم ديريدا، مرجعاً أساسياً. ويبقى كارل شميت مُنظّراً يُمكن الرجوع إليه.

إحدى شمائل يورغين هابرماز ـ وليست هي الوحيدة طبعاً ـ أنّه لم يُشارِك أبداً في هذا الافتتان. بل أصرّ، في المقابلة نفسها، على أنّه "ظلّ شديد الحذَر إزاء التيار العميق الشرِس عدوّ الحضارة الخاصّ بهذه اللاعقلانية الألمانية بامتياز، التي تفتن عدداً من أصدقائنا الفرنسيين". فما يُميِّز هذا الفيلسوف الصارم والشجاع الذي ترك بصماته على آخر عقود القرن العشرين هو ترابُطه النظري والأخلاقي، وإخلاصه الشديد لبعض المعايير.

عمل يفرِض ذاتَه

في سنة 1954، خصَّص هابرماز، المولود سنة 1929، رسالة الدكتوراه للفيلسوف شيلّينغ قبل أن يصير مساعداً لتيودور أدورنو في فرانكفورت. يندرِج مساره في تاريخ "نظرية النقد"، وهي مدرسة فكرية تطوّرت في ألمانيا بدءاً من العشرينيات في نقطة تقاطُع الماركسية، وعلم الاجتماع، والفلسفة السياسية. كان والتر بنيامين Walter Benjamin وهربرت ماركوز Herbert Marcuse من بين أكثر مُمثِّلي هذا التيار مع أدورنو وماكس هوركهايمر Max Horkheimer. ولمّا كان النازيّون قد أغلقوا معهدَ البحث الاجتماعي في فرانكفورت سنة 1933، لم يُفتَح من جديد إلا مع عودة أدورنو من منفاه في الولايات المتحدة سنة 1950.

عمِل هابرماز في سياق إعادة افتتاح المعهد بعد الحرب. ومع ذلك كانت علاقاته مُعقّدة مع ما اعتدنا على تسميته مدرسة فرانكفورت. والحقّ أنّه سينأى بنفسه تدريجياً عن الدعم النظري للماركسية، ويشق طريقه نحو تطوير عميق للفكر السياسي والفلسفي. وخاصة أنّ نهج هابرماز يجهد دائماً كي يُوائم بين العمل المفهومي ومنظورات التحرُّر.

لن نتمكّن في ثلاث صفحات من عرض هذا العمل المُستمِر على امتداد أكثر من نصف قرن، والمكتوب في آلاف الصفحات. لا سيّما وأنّ واحدة من خصائص عمل هابرماز الأساسية هي إحاطته بعدّة مجالات، من علم الاجتماع إلى نظرية الأخلاق، ومن فلسفة الحقوق إلى تحليل اللغة. بالإضافة إلى أنّ الفيلسوف لم يتوقّف عن اتخاذ مواقف على المسرح السياسي، سواء ضدّ مقارنة الشمولية النازية بالشمولية الشيوعية أم ضدّ احتمال استنساخ البشر. كتب هابرماز بالفعل، وبشكل مُنتظَم، في الصحافة والمجلات في أخلاقيات علم الحياة أو السياسة الأوروبية.

يتطلّب الدخول في كلّ مجال من هذه المجالات مُجلّداً بل عدّة مجلّدات. وما يُوضَّح هنا ليس مجموع هذا المسار الزاهر، بل توجُّهَه الشامل. وبغية فهمه، من الضروري العودة إلى الوراء للتذكير ببعض ملامح التاريخ الحديث لتمثُّلاتِ العقل.

من السيادة إلى التدمير الذاتي

إذا تجرّأنا على تكثيف ثلاثة قرون في بضعة أسطر فسوف نقول: في بداية الأزمنة الحديثة، ساد المثل الأعلى لسيادة العقل. كان يُرى أن هذه الملَكة الفريدة قادرة على توجيه حياة الأفراد، والسهر على الدساتير السياسية كما على القرارات الجماعية. هذه هي قضية القرن الثامن عشر الأساسية: لمّا كان العقل ضامِنَ المبادئ فضلاً عن صحّة المعارف التجريبية، فقد أتى في الوقت نفسه على رأس أخلاقية الخيارات، وملاءمة الأحكام.

شهد القرن اللاحق تلاشي الأنوار. إذ انفتح، بين الإمبراطوريات والصناعات، والآلات والصراع الطبقي، والعلموية واليوتوبيا، زمن أفران الصهر، والمناجم، والمُستعمَرات، وسكك الحديد. وشُكِّك بالعقل لأنّه ليس أكثر من جزءٍ في مجموع. وحيث إنّه وجْهٌ من بين وجوهٍ أُخرى لمواقف البشر، فهو ليس منبعها الأصلي ولا مقياسها النهائي.

أمّا القرن العشرون الذي أرهبتْه مجازر تفوق التصوُّر، وأذهلته المُختَرَعات التي لا تتوقّف، والمُزوَّد بالنظريات الوفيرة، فلم يكتفِ بالشكّ في سيادة العقل القديمة. بل أراد أن يجِد، حتى في عهد العقل، مصدر شرورنا. أمّا نهج الجيل الأوّل من مُنظّري مدرسة فرانكفورت، الذي تُوضّحه أعمال تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر فهو الإحاطة بتوليد الظلُمات في عصر الأنوار.

هل هتلر ابن كانط؟ وهل النازية سليلة "الموسوعة"؟ مثل هذه الاختصارات متوحّشة طبعاً. وقد عمِل أدورنو وهوركهايمر بدقّة مختلِفة. لكنّهما في الواقع يَعزُوان إلى عصر الأنوار دوراً كبيراً في تدبير المجازر المُعاصِرة. ليس فقط من خلال التذكير بأننا استطعنا أن نُقصي "باسم" المساواة، ونقتل "بهدف" التقدُّم، ونُعذِّب "حرصاً" على الخير الأسمى... بل من خلال الإيحاء بأنّه حتى في صميم مشروع الأنوار يؤثِّر أصلاً شكلٌ من الاضطهاد الشمولي. فالرُّعب غير بعيدٍ البتّةَ عن المساواة.

يُنكِر يورغين هابرماز هذا المذهب التشاؤمي. ويبتعد عن هذه الرؤية اليائسة

التي تنتهي بتعليق أيِّ مشروعٍ تحرُّرٍ شامل. أمّا أحد الخطوط الموجِّهة الأساسية في عمله فهو إرادة تجديدِ الأنوار. طبعاً هذا لا يعني رغبة العودة إلى لحظة سابقة من التاريخ وكأنّ شيئاً لم يكن، بل يعني إرادة أن نستأنف، من أجل عصرنا، هذه المهمة الدائمة وهي تعريف العقل، وتحديد الوقائع التي يؤثِّر فيها.

العقل والتواصُل

انبنى مسار هابرماز الطويل، ذو البداية الصعبة غالباً، على فلسفة عناصر مصدرُها بالتحديد ماركسية مُعتدلة، وتحليل نفسي مُتأقلِم مع التاريخ، والعلوم الاجتماعية على تنوُّعها. ومع ذلك يُخشى أن يفوتنا ما هو أساسي إذا نسينا أن فِكر هابرماز انفتح بإثبات تغيير جذري في تصوُّر العقل.

في نظره، لم يعُد للعقل بالمعنى الدقيق للكلِمة طبيعة ولا جوهر. فهو غارِق في اللغة، ومأخوذ في شبكة النقاشات، غير الثابتة. وبدَل أن يكون العقل مقدرةً مُعطاة، يظهر كعملية مستمرّة. فلا وجود للغامِض أو المُبهَم في هذه السيرورة حين تعمل في أية محاولة برهنة. إذ يُمكِن صياغة القواعد التي تفترضها بوضوح، وتحليل بُناها ـ وقد برهن ذلك المُنظّرون وعُلماء اللغة، من بيرس Peirce إلى فريج Frege وراسل. واستخلص هابرماز آثار هذا "التحوُّل اللغوي" في تصوُّر العقل. وبشكل أساسي في جُزأَي كتابه نظرية الفِعْل التواصُلي (1981).

التحليل الأساسي لهذا التصوُّر الجديد مُستعار من أعمال جون أوستن John Austin وجون سيرل John Searle. ففي كتاب صار تقليدياً عنوانه القول يعني الفعل (الترجمه الفرنسية عام 1970 لعنوان *How to Do Things with Words* الصادر عام 1955)، يُطوِّر أوستن نظرية الكلام الفِعلي. فليست اللغة مُجرَّد استعمال وصفي، بل يحصل أيضاً أن تُكوِّن بنفسها فعلاً.

كانت هذه المساهمة حاسمة في بناء هابرماز لنظريته في الفِعْل التواصُلي. والحقّ أنّه كان مُقتنعاً بضرورة بناء علاقة قوية بين نظرية العقل وتحليل

الحاضر، لكن كان ينقصه منظور لُغوي يسمح بربط الفعل السياسي والنقاش العام. وقد وجد العناصر عند أوستن وسيرل، وفي تحليلات التداخُل عند عالم الاجتماع الذرائعي جورج هربرت ميد. وإذ أعاد يورغين هابرماز تطوير هذه العناصر في صميم تفكيره، بنى نظاماً مترابطاً ومنفتحاً معاً، وبأصالة نافذة.

لقد احتفظ في الواقع بفكرة عن التحرّر مُهمِلاً الافتراضات الماركسية. وضمن إطار تداخُل الفردي والهيئات الجماعية في وسط المناقشة العامة، تسمح المناقشة العقلانية لكل امرئ بإظهار صلاحية وجهة نظره، والإفضاء إلى نتائج يقبلها الجميع. بهذا المعنى يكون التواصُل أيضاً عملاً يُتيح للسياسة أن تُفضي إلى تحرُّر الأفراد تحرُّراً فعلياً.

الصعوبة الأساسية أنّ مثل هذا التحليل يصلح "لموقف مثالي في الكلام"، حيث يستطيع كلّ فرد أن يُعبِّر عن نفسه، ويكون مسموعاً، ويُجيب على الاعتراضات المُحتمَلة. وهابرماز يعي تقريباً صعوبة تأكيد وجود مسافة كافية تفصل، في المواقف السياسية والاجتماعية المعاصرة، حتى في البلدان الديمقراطية، بين الوقائع اليومية وهذا "الموقف المثالي". لكنه يُصِرّ على الإمكانيات المُتعدّدة التي توفّرها المحافل الديمقراطية، والكادر القضائي والعملي الذي تُشكّله.

هذه التحليلات أقرب إلى الوقائع المحسوسة ممّا نعتقد للوهلةِ الأولى. فلنحلُم مثلاً بسقوط جدار برلين، وانهيار الشيوعية في الكتلة السوفييتية، وثورات أوكرانيا وحتى بثورة الصين حالياً. فالدور الذي يأخذه كلام المواطَنة، والمناقشات العقلانية، والحديث العام الذي يستمرّ بألف شكل، سواء أكان مؤسساتياً أم لا، يبدو أنه صار حاسماً على نحوٍ مُتزايد.

ضدّ اللاإنساني

ثمة في تطوير هذه النظرية النقدية الجديدة مشكلة أساسية هي مشكلة معايير الفِعل التي لم تُعالَج إلا مؤخَّراً. لأنّ مشكلة الأخلاق، والحقوق لا تُطرح عند هابرماز على نحوٍ خاص. فمن ناحية، يرى في الواقع أنّ "العقل القائم على

التواصُل، خلافاً للعقل العملي في فلسفة الأنوار، ليس مصدر معايير عملية". ومن ناحية أخرى، لا بُدّ من أن يوجَد شكل من أشكال شرعية قواعد القانون، لا يقتصِر على مجموعة واحدة من القوانين المُتقلِّبة.

يتناول هابرماز مباشرة هذا السؤال وتحديداً في كتابه القانون والديمقراطية (1992): هل يمكن أن نؤسِّس شرعية القانون ضمن إطار تصوُّر العقل بوصفه تواصُلاً؟ الجواب إيجابي، ويقوم على استبدال النموذج التقليدي للعقد بالنموذج المُعتمَد في المناقشة. فليس بين المناقشة الديمقراطية وشرعية دولة القانون مُجرَّد تزامُن تاريخي، بل بينهما رابط داخلي، أي علاقة نظريّة متينة.

إنّ واحدة من الخصائص الثابتة لفكر هابرماز هي في الواقع عدم التخلّي عن مسألة المعايير، والقانون، والأخلاق. وسواء أتعلّق الأمر بالاستنساخ التناسلي، أم بالتلاعب بالمورِّثات أم بالمنظورات التي يفتحها الذكاء الاصطناعي، فهو يحافظ باستمرار على تطلُّب لا هوادة فيه. مما يكلّفه أحياناً أن يُتّهم بالتصلُّب أو بالرجعية على حين أنّه يسعى إلى ألا يُقدِّم تنازُلاتٍ قد تؤدي، في رأيه، إلى اللاإنساني.

إذا كانت أعمال هابرماز مُعقّدة، فهي واضحة النتائج والتوجُّه. ها هو فيلسوف من القرن العشرين في لحظةَ أُفول هذا القرن. هذا الفيلسوف الذي غالباً ما نمّى سابقوه اليأس، وغذّى بعضهم الإهدال. يعكِف على اعتماد الترابُط العضوي بين العقل، والتواصُل، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، وسيادة الشعب من دون الاستعانة بلاهوت ولا بميتافيزيقيا.

يَعُدّه اليساريُون إصلاحياً ومُعتدِلاً جداً. بينما يَتّهمه اليمينيُّون بأنّه بلشفي مُقنَّع. وفي الواقع، ليست السياسة بعيدة أبداً عن التطور النظري المُفرِط في ظاهره: "لم يعُد مُمكِناً البتة تحصيل دولة القانون أو المحافظة عليها من دون ديمقراطية أصولية". إنّ هابرماز في وقتٍ واحد، ديمقراطي أصولي، وعالمي، ومنطقي.

لهذا السبب يُصرُّ على التبايُن بين ما تقضي به الأخلاق الكونية، والمُقاومة الاستثنائية لتغيُّر التنظيم العالمي. فبدَل الاكتفاء بالأخلاق العقلية وحدَها التي لها

دوماً الايادي النظيفة لأنّ ليس لديها أيادٍ، فمن المُناسِب الدخول في بناء نظام قضائي. مثلاً نظام الأمم المُتّحدة الذي يستجيب جزئياً لمشروع السلام الدائم الذي نادى به كانط.

كذلك ينبغي ألّا يبقى النظام مُجرَّد واجهة. وقد كتب هابرماز: "المحاكم الدولية ليست كافية كي تسمح بتحويل إعلان حقوق الإنسان في الأمم المتحدة إلى قوانين مُلزِمة؛ فهذه المحاكم لن تستطيع العمل بطريقة مُناسِبة إلا انطلاقاً من انتهاء عصر الدول السيادية بفضل وجود أُمم مُتّحِدة لا تكون قادرة فقط على القرار، بل على الفعل وفرْضِه"

وفي النهاية، أكثر ما يصدم في موقف هذا الفيلسوف هو إدراكه الحادّ للمواقف المُعاصرة: إذ ليس غريباً عنه الاهتمام البيئي، والامتداد العالمي للأسواق، وانبعاث المطالب العرقيّة والوطنية، ولا الانتشار النووي. وهو لا يُطيق عدَم اكتراث أوروبا بتراكُم المصاعب الكبرى على كوكبنا، والفزَع العام الذي تُشيعه في الغرب.

"أمام هذه الخلفية المُرعبة، تتصرّف سياسة المجتمعات الغربية بدولة القانون، بينما تفقد الديمقراطية اليوم كلّ توجُّهٍ وكلّ ضمان". ومن حسن الحظ أنّ هابرماز لا يدَع أحوالاً نفسية تنتصر. أَهو الغضب؟ أم تثبيط العزيمة؟ أم التأمُّل المُستكين لحضارةٍ قَيد الأُفول؟ لا. بل يُعاد بناء الأنوار بشجاعة من أجل عصرنا. ولا شيء آخَر غير ذلك.

ما الذي يجب أن نقرأ أوّلاً لهابرماز؟

De l'éthique de la discussion (Flammarion, "Champs", 1999).

وماذا بعد؟

L'Avenir de la nature humaine (Gallimard, 2002), *L'Espace public* (Payot, 1978).

ماذا نقرأ عن هابرماز للمُضيِّ إلى ما هو أبعد؟

Comprendre Habermas, d'Alexandre Dupeyrix (Armand Colin, 2009).

La Théorie critique de la société. Introduction à la pensée de Jürgen Habermas, de Michaël Theunissen (Bayard, 2005).

Le Principe discussion. Habermas et le tournant langagier, d'Arno Münster (Kimé, 1998).

خاتمة

حيث نُشير، في النهاية، إلى بعض التفصيلات المفيدة

غايتنا هنا هي إنجاز بعض عناصر الإجابة عن أسئلة قد يطرحها القُرّاء على أنفسهم.

كيف اختيرَت الشخصيات العشرون المذكورة؟ ليس ثمّة طبعاً أيُّ معيارٍ موضوعي بشكلٍ كامل. لقد اخترتُ، من جانب، المعالِم التاريخية الكُبرى: يستحيل ذِكر الفكر الفلسفي في القرن العشرين من دون حضور برغسون، أو هوسرل، أو هايدغر، أو فيتغنشتاين - مهما كانت آراؤنا في كلٍّ منهم.

ومن جانبٍ آخر، يستحيل التملُّص من التفضيلات الذاتية: أردت الحديث عن جيمس، وكوين، وغاندي، الذين ما كانت قائمة باحث آخر لتختارهم من دون شكّ. ولا أرى بأيّة وسيلةٍ يُمكِن التخلُّص من هذا النصيب من الذاتية، ولا الدافع الذي من أجله يُستحسَن تمنّي ذلك.

حضورٌ وغياب

غير أنّ ثمة غائبين كباراً. ولا مناص من ذلك، فهذا مُقتضى قانون البحث. إذا لعبنا بالقول "ليس ذاك المُفكِّر حاضراً على حين أنّه كان يُمكِن أن يكون في القائمة"، فسوف يجِد كلُّ امرئٍ أسماء ناقصة لا محالة. كان يُمكِن أن نذكر من بين أساطين الفكر في القرن العشرين رودولف كارناب Rudolf Carnap، أحد أرباب الوضعية المنطقية، وألفريد نورث ويتهايد Alfred North Whitehead الذي

بنى أحد آخر الأنظمة الفلسفية الكاملة، وتيودور أدورنو Theodor Adorno، أحد مؤسّسي نظرية النقد، وفلاديمير جانكيليفيتش Vladimir Jankélévitch، الذي ألّف بالتحديد المقالة المُدهشة بحث في الفضائل، وجاك لاكان Jacques Lacan، المسؤول الكبير عن "العودة إلى فرويد"، ورولان بارت Roland Barthes، مُعلّم الدراسات السيميائية، وغي دوبور Guy Debord، وضعاني situationniste(*) "لمجتمع الفرجة"، وبول ريكور Paul Ricœur، الذي حاول التقريب بين الفلسفة القارّية والفلسفة التحليلية، وبيير بورديو Pierre Bourdieu الذي جدّد مجال الدراسة في علم الاجتماع...

القائمة طبعاً غير محدودة. فكل باحث يُكوِّن قائمته. ولو لم أُطاوِع سوى تفضيلي، لأضفتُ أولئك الذين كانوا بالفعل أساتذتي، وشرّفوني بصداقتهم: جان - توسان ديزانتي Jean-Toussaint Desanti، الذي يبقى عمله حول المثاليات الرياضية أساسياً، وجورج ديموزيل Georges Dumézil، الذي يُجسِّد عبقرية المنهج المُقارن، وبيير هادو Pierre Hadot الذي أعاد من العصر القديم فكرة أنّ الفلسفة طريقة في الحياة. لكنّ هذا كان سيعني تأليف كتاب آخر مُختلِف المقاصِد.

وسوف نسأل أيضاً: ما سبب غياب النساء؟ حنّة آرانت وحيدة في هذا الكتاب. في كتابك امرأة وحيدة، وتسعة عشر رجُلاً... ألا تخجل؟ حسناً، لا أخجل. لأنّ في الإمكان أن نُخصِّص مُجلّداً كاملاً، بل كتباً لا حصر لها لنساء الفكر في القرن العشرين. فنحن لا نفتقِر إلى عبقريات النساء: حينئذٍ كانت ستُحيط بآرانت كثرة منهُنّ. وتحديداً سيمون وايل Simone Weil التي تُعَد أعمالها الكاملة - المتكوّنة من 17 مُجلّداً - وهي قَيد النشر، وسيمون دو بوفوار Simone de Beauvoir التي تركَ كتابُها الجنس الثاني طابَعه على العصر، ومارغريت ميد Margaret Mead التي جدّدت علم الإناسة، وميلاني كلين Melanie Klein التي

(4) أسس دوبور مع سبعة فنّانين حركة الوضعانيّين العالميين situationnisme international الاحتجاجية سنة 1957 الداعية إلى مُعالجة وضع مُعيّن (قد يكون اقتصادياً أو ثقافياً أو اجتماعياً) في مكانٍ مُعيّن وتغييره - المترجم

طوّرت نظرية التحليل النفسي، وإليزابيت آنسكومب Elizabeth Anscombe التي عملت على أعقاب فيتغنشتاين وأحدثت صرامتها الأخلاقية فضيحة، وجوديت بتلر Judith Butler، الشخصية الكبيرة في الدراسات الجنسية التي تُسائل بالتحديد جنسانية الخطاب. وما هذا إلّا غَيض من فَيض.

يعني ذلك أنّ لا مجال لتمنّي الحضور الدائم لسياسة الحِصص. فثمة مجالات عديدة يُمكن أن يصير التكافؤ فيها بين الرجال والنساء إلزامياً، وينبغي أن تُفرَض المساواة بينهما (وخصوصاً في الرواتب والمِهَن). لكن لا يبدو من المرغوب على الإطلاق تصوُّر أنّ كلّ كتاب أو مؤتمر أو نقاش سيطرح حتماً سؤال: "ما نسبة النساء؟"

من الأفضل أن أُذكّر بالقصد الأوّل لهذا الكتاب. إنّه قصد متواضِع. فأمره ليس البتة مسحاً كاملاً للمُفكّرين المُعاصرين، ولا لتاريخ أفكار القرن العشرين. غايته أبسط، وأكثر تحديداً: تسهيل وصول القُرّاء غير المُتخصّصين إلى المؤلّفات المُعاصِرة الكبرى، وإعلامهم عن بعض النقاط الجوهرية، وحفزِهم على متابعة الاكتشاف بأنفسهم. وذلك من دون تعصُّبٍ وحذلقة، وإفراط في التخمين والخطأ. لا أكثر ولا أقلّ.

إذاً هذا كتاب للمبتدئين، الشباب أو الأقلّ شباباً. لذا تركتُ التعليقات التفصيلية جانباً. ولم أستخدِم شيئاً من المُقابلات التي أَجريتُها على مرّ السنين، وتحديداً مع ميشيل فوكو، أو كلود ليفي - ستروس، أو إيمانويل ليفيناس، أو جاك ديريدا، أو يورغين هابرماز. نُشرِت هذه النصوص في الصُحُف، وأُعيد نشر بعضها في كتُب، وبالتالي لم تجِد لها مكاناً هنا. وبالمقابل - استقيت بحريّة من مجموعة مقالاتي في جريدة لوموند، ومجلة لو بوان - راجعتُ بعضها، وأعدتُ كتابة بعضها، وقسّمتها من جديد، وأعدت تنسيقها وفق حِسابات أخرى.

أذهبُ أو لا أذهبُ إلى البريد

ما الدرس النهائي الذي يجب استخلاصه من هذه الجولة؟ سيكون الدرس عاماً

بدوره. هذا متعمّد ولا غنى عنه كي يبقى بسيطاً. وليس مُزعجاً أن نتذكّر وجود هذا التبسيط.

ما يُساوي بين مُفكّري القرن العشرين، إنّما هو، في نهاية المطاف، موقفهم من الحقيقة. يتّصل الأمر في رأي بعضهم بالبحث عنها، وبنائها، وتوضيحها. بينما يتصل، في رأي آخرين، بالشكّ فيها، وتفكيكها، وتعقيدها، مُحدّدين خصوصاً عدَم وجوب تخيُّل "الحقيقة" بوصفها واقعاً لُغزياً. فهي خاصّية عباراتنا، وأفكارنا، وأفعالنا المشتركة للغاية.

لو سألتُ أحداً، في قرية أو في حيٍّ لا أعرفه، عن الطريق التي تؤدي إلى البريد، لاعتمدتُ على جواب صحيح من جانبه. في هذه الحال، أتمنّى أن يسمح لي جوابُه فعلاً بالذهاب إلى البريد. الكذِب أو الخطأ سيكون الجواب الذي يُضلّلني أو يقودني إلى مكانٍ آخر. هذا المثال الأوّلي يسمح بتقسيم المُفكّرين إلى مجموعتَين.

المجموعة الأولى مُقتنِعة أن عمل الفكر هو اعتماد الخطط الأوضح بغية الحصول على المؤشّرات الأكثر وثوقاً. إذ إنّ لسؤال "كيف أذهب إلى البريد؟" معنى. فهو يقبل جواباً صحيحاً بل عدّة أجوبة. بعض الطرُق ستكون أقصر أو أسرع، أو أكثر تلاؤماً مع وضعي حسبما أكون ماشياً أو على دراجة هوائية أو في سيارة. ويمكننا أيضاً أن نتحقّق من وجود عدّة مراكز بريدية قريبة، وأن يفهم السُّكان اللغة التي أتكلّمها، إلخ. يبقى إيجاد البريد مُمكِناً مع جُملة هذه المسائل التي تتطلّب حلاً.

وبالمقابل، تستفهِم المجموعة الثانية حتى عن صلاحية السؤال والجواب. فمن وجهة نظرها، العالَم قصّة، والحقيقة جملة في هذه القصة التي تتطلّب أن تكون مؤوّلة، ومُتفحّصة، ومُشرَّحة إلى ما لا نهاية. وباختصار، لا شيءَ يُشير إلى أنّ هناك في الواقع بريداً وطرُقاً تؤدّي إليه. لا وجود إلّا لحكايات وروايات حيث تسأل الشخصيات عن طريقها، وحيث يُجيب آخرون، لكنْ ينبغي دوماً التساؤل في أية ظروف، وعلى هَدْيِ أيّ سياق يكون ذلك. وسيتوجّب أيضاً الأخذ

في الحسبان قصة العلاقات البريدية، والمُسوِّغات المتنوعة التي لا تُحصى لإرسال رسالة، وتمثُّلات المُرسَل إليه التي يكوِّنها المُرسِل لنفسه...

أنا لا أتجاهل أهمية القصص، وتعقيد استخدام الكلمات، وعدَم ثبات المعالِم البشرية، لكنْ ليس هذا ما يمنعني من الانتماء الشخصي إلى مجموعة أولئك الذين يظلُّون مقتنعين بوجود مراكز بريد وطرُق للذهاب إليها.

وماذا بعد؟

من تحصيل الحاصل ألا يُقسَم الفكر بواقع شريحة لكلّ قرن. فمنذ الثمانينيات، ما زال يتعاظم تحوُّلان كانا مُتحفِّظَين في البداية. ويبدو أنهما يطبعان بداية القرن الحادي والعشرين، ويُعلِنان من دون شكّ عن تحوّلاتٍ جديدة.

أولى هذه القطائع العودة إلى الاهتمامات القديمة للفلسفة بوصفها طريقة حياة. وفي السبعينيات، لم تكُن السعادة، بوجهٍ عام، معدودة مسألة فلسفية. وهي اليوم في مركز اهتمامات قسم كبير من المُفكِّرين. لا أحد فكّر جِدياً في عبارة سينيكا: "الفلسفة تُعلِّم الفعل لا القول". وحالياً، استعادت هذه الصيغة بلاغتَها.

يتّصِل الأمر هنا بتحوُّل عميق ما تزال أسبابه أو نتائجه أو حظوظه الجديدة أو آثاره المُنحرِفة بعيدةً عن أن تكون مرئية. وعلى كلّ حال، ينتمي هذا التحوُّل إلى مشهد القرن الحادي والعشرين، تماماً كانفتاح الفكر الفلسفي على مفهومات ومؤلَّفات آتية من لُغاتٍ وثقافاتٍ غير غربية.

إنّه في الواقع التغيير الأكبر الجاري. فالمجال الشرعي للفلسفة بقي لزمنٍ طويل مُنحصِراً في محيط حوض البحر الأبيض المتوسِّط، وفي اللغات الأوروبية وفي المفهومات الغربية. هذا الانغلاق قَيد التفكّك. إذ يأخذ باحثون في حسبانهم، من وجهة نظرٍ فلسفية، معاهداتٍ مكتوبة باللغة السنسكريتية، والصينية، والتيبيتية، واليابانية، والعربية، والفارسية، والعبرية. المواقف المُفترَضة مُتعدِّدة وغير مُتشابهة، لكنّ المشترَك بينها هو الإفضاء إلى مشاهد ثقافية جديدة.

ينبغي أن نتوقَّع بالإضافة إلى المواجهة بين فكرنا وهذه المعارف المتنوّرة

القادمة من ثقافات مُجهّزة بمكتبات، المواجهة الأخرى مع الفكر الأسطوري التي بيّن ليفي - ستروس تعقيدها وتطوّرها المُتقدّم. وحينئذٍ سوف يُقارَن إرثُ الشعوب التي لا تعرف الكتابة (الهندوأمريكية، والإفريقية، والآسيوية) مع طرائقنا في البرهان.

ومن الممكن أن يتعيَّن هذا الانقلاب في مجرى القرن القادم. تستطيع أن تُشارك فيه عولمة وسائل التواصُل، وبناء عالَم مُتعدِّد الأقطاب، والضرورة المُتنامية لتطوير فكرٍ عن الأرض، وعن علاقات الإنسان مع الأنواع الأخرى، والحاجة إلى التفكير بطريقة مختلِفة بالمكانتَين المتواليتّين للبشر والتقنيات.

لا شيءَ من هذه التطوّرات مضمون. فمُغامرات الحقيقة متوالية. إنّها تاريخ مفتوح.

قراءاتٌ إضافية

بإمكان أولئك الذين يودّون إكمال معلوماتهم عن تاريخ الفكر الفلسفي المُعاصر مُراجعة:

Histoire de la philosophie au XXᵉ siècle, de Christian Delacampagne (Seuil, 1998).

La Philosophie en France au XXᵉ siècle. Moments, de Frédéric Worms (Gallimard, "Folio", 2009).

أَساطِينُ الفِكْر

عشرون فيلسوفاً صنعوا القرن العشرين

برغسون • وليم جيمس • فرويد • راسل
هوسرل • هايدغر • فيتغنشتاين • آرانت
كواين • سارتر • ميرلو - بونتي • كامو • غاندي
ألتوسير • ليفي - ستروس • دولوز • فوكو
ليفيناس • ديريدا • هابرماز

ROGER-POL DROIT

MAÎTRES À PENSER
20 PHILOSOPHES QUI ONT FAIT LE XXe SIÈCLE

BERGSON / WILLIAM JAMES / FREUD
RUSSELL / HUSSERL / HEIDEGGER
WITTGENSTEIN / ARENDT / QUINE
SARTRE / MERLEAU-PONTY / CAMUS
GANDHI / ALTHUSSER / LÉVI-STRAUSS
DELEUZE / FOUCAULT / LEVINAS
DERRIDA / HABERMAS Flammarion

هل تعتقدون أنّ الأفكار الحديثة لا تُطال؟ هل تَودُّون أن تعرفوا مايدعوه ديريدا بـ "التفكيكية"، وليفيناس بـ "الوَجْه"، وفوكو بـ "موت الإنسان" ؟ ألا تَرون بوضوحٍ شديد ما يُسمّيه وليم جيمس بـ "الذرائعيّة"، وهوسرل بـ "الظاهراتية"، وليفي - ستروس بـ "عِلْم الأعراق البنيويّ"؟ هل تتمنّون أن تفهموا "الصيرورة الحيوانية" عند دولوز أو "السلوك التواصلي" بحسب هابرماز؟ إذاً فهذا الكتاب من أجلكم؛ إذ يسمح بمُقاربة فلاسفة القرن العشرين الكبار بطريقةٍ حيّة وواضحةٍ ومُباشرة.

يقترِح كتابُ "أساطين الفِكْر" جولةً في عشرين مشهداً من الأفكار المعاصرة منذ برغسون إلى أيامنا هذه.

لا يذكر روجيه بول - دروا، وهو المربّي الكبير، مُنظّرين وحسب، بل شخصيات من لحم ودمٍ انخرطت في عصرٍ مُضطرب. فإذ يعرِض طرائقها في التفكير، ومعاركَها وتأثيرَها في العصر، يجلو الرِّهانات الكبرى لنقاشات اليوم.

■ **روجيه بول - دروا** باحثٌ في المعهد الوطني للأبحاث العلمية في فرنسا (CNRS)، يُعلِّم في معهد العلوم السياسية، ويعمل مع جريدتَي لوموند و les Échos، ومع مجلة le Point، وهو مؤلِّف عدّة كتُب مُتخصّصة، وأُخرى شعبية أيضاً ككتاب "101 تجربة في الفلسفة اليومية" (نُشِر في دار أوديل جاكوب، وتُرجِم إلى 23 لغة)، وكتاب "الفلسفة التي شرحتُها لابنتي" (منشورات Seuil)، وكتاب "مُختصر تاريخ الفلسفة" (الحاصل على الجائزة الكبرى لكتاب الأساتذة والمُحاضِرين في معهد العلوم السياسية، منشورات فلاماريون).



